7 DE FITCHE A NIETZSCHE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FREDERICK COPLESTON

A partir de este volumen el autor introduce variaciones en los esquemas seguidos en los anteriores. Expone separadamente la filosofía alemana del siglo XIX, a la que dedica el presente tomo, y la británica y francesa, que forman el contenido de los dos siguientes: el VIII y IX. La visión que presenta el autor en este volumen VII del idealismo poskantiano es, a la vez, fiel y clara, a pesar de las dificultades que ofrece la explicación del pensamiento de sus tres grandes figuras —Fichte, Schelling y Hegel—, exponentes de uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica de la filosofía occidental. Su tratamiento del materialismo histórico es objetivo y crítico. Los capítulos que dedica a Kierkegaard, Schopenhauer y Nietzsche constituyen una introducción sugerente a unas concepciones del mundo que aún influyen en algunas corrientes del pensamiento actual. Las demás direcciones filosóficas de carácter marginal se tratan esquemáticamente. El último capítulo, aparte de consideraciones reflexivas y críticas, contiene anticipaciones de la filosofía de la primera mitad del siglo XX. Como en los demás volúmenes de su *Historia de la filosofía*, se pone de manifiesto en el presente la capacidad excepcional de F. Copleston para plantear la problemática de cada uno de los sistemas filosóficos y explicar coherentemente su punto de partida y su estructura.

Lectulandia

Frederick Copleston.

De Fichte a Nietzsche

Historia de la filosofia: 7

ePub r1.3
eudaimov 08.12.14

Título original: *A HISTORY OF PHILOSOPHY Vol. VII: Fitchte to Nietzsche.*
Frederick Copleston, 1963
Traducción: Ana Doménech
Retoque de cubierta: eudaimov

Editor digital: eudaimov
Primer editor: loto (r1.1 a 1.2)
Segundo editor: longevo (r1.3)
ePub base r1.1

PREFACIO.

Puesto que el volumen VI de esta *Historia de la Filosofía* terminó con Kant, lo más lógico hubiera sido empezar este volumen con un estudio del idealismo alemán postkantiano. Hubiéramos vuelto luego a la filosofía de la primera parte del siglo XIX en Francia y Gran Bretaña. Pero, después de reflexionar, me pareció que la filosofía alemana del siglo XIX podía estudiarse sola y que esto daría a este volumen una mayor unidad, lo que no hubiera sido posible de otro modo. Y así el único filósofo de habla no alemana mencionado en este libro es Kierkegaard, que escribió en danés.

El volumen ha sido titulado *De Fichte a Nietzsche,* ya que Nietzsche es el último filósofo mundialmente famoso que ha sido estudiado extensamente. Se hubiera podido también llamar *De Fichte a Heidegger*, puesto que no sólo se habla de muchos filósofos que son cronológicamente posteriores a Nietzsche, sino que también, en el último capítulo, se menciona la filosofía alemana de la primera mitad del siglo XX. Pero pensé que titular este volumen *De Fichte a Heidegger* desorientaría a muchos lectores, ya que daría a entender que filósofos del siglo XX tales como Husserl, N. Hartmann, Jaspers y Heidegger habían sido estudiados del mismo modo que Fichte, Schelling y Hegel, cuando, en realidad, se ha hablado de ellos muy brevemente para ilustrar distintas ideas sobre la naturaleza y objeto de la filosofía.

En el presente volumen hemos establecido una o dos variaciones sobre el esquema seguido generalmente en los libros anteriores. El capítulo de introducción trata sólo del movimiento idealista y ha sido, por lo tanto, colocado dentro de la primera parte y no antes. Y, aunque en el último capítulo se encuentren algunas reflexiones retrospectivas, se hallará también, como hemos indicado ya, una anticipación del pensamiento de la primera mitad del siglo XX. Por esto he titulado este capítulo «Mirada retrospectiva y panorama actual» en vez de «Conclusión final». Aparte de los motivos expuestos en el texto para referirme al pensamiento del siglo XX, existe la razón de que no me he propuesto incluir en esta *Historia* ningún estudio extenso sobre la filosofía del siglo actual. Al mismo tiempo, no quería terminar este volumen bruscamente sin una referencia al pensamiento posterior. Me dirán seguramente que hubiera sido mejor prescindir de toda referencia a este período que hacer algunas observaciones esquemáticas e inadecuadas. Sin embargo, decidí exponerme a estas críticas.

Para ahorrar espacio, he reducido la bibliografía del final del libro a obras generales y a tratados sobre las figuras más importantes. Sobre los filósofos menos destacados, se mencionan sus escritos en los lugares adecuados del texto. Teniendo en cuenta el número de filósofos del siglo XIX y de sus publicaciones, y teniendo

también en cuenta la extensa literatura existente sobre algunas de las figuras más importantes, una bibliografía completa está fuera de nuestro alcance. Sobre los pensadores del siglo XX, mencionados en el último capítulo, se han citado algunos libros en el texto o al pie de página, pero no se ha dado una bibliografía explícita. Aparte del problema del espacio, me pareció que sería inadecuado, por ejemplo, dar una bibliografía sobre Heidegger cuando este filósofo ha sido sólo mencionado brevemente.

El autor piensa dedicar un volumen posterior, el octavo de esta *Historia*, al pensamiento británico del siglo XIX, desde Bentham a Russell, y el noveno a la filosofía francesa, desde Maine de Biran a Sartre. Si las circunstancias lo permiten, el último volumen estaría dedicado a las corrientes del siglo XX.

Quiero hacer una última observación. Un crítico amigo observó que esta obra debería ser llamada más adecuadamente *Historia de la filosofía occidental* o *Historia de la filosofía europea*, en vez de *Historia de la filosofía* a secas, ya que no se menciona, por ejemplo, la filosofía india. El crítico, naturalmente, tenía razón. Pero me gustaría hacer notar que la omisión de la filosofía oriental no es debida a ningún prejuicio del autor. Escribir una historia de la filosofía oriental es un trabajo de especialistas y requiere un conocimiento de los lenguajes pertinentes que no posee este autor. Brehier incluyó un capítulo sobre la filosofía oriental en su *Historia de la Filosofía*, pero no fue escrito por él.

Finalmente, quiero expresar mi agradecimiento a la Oxford University Press por haberme permitido citar *El punto de vista* y *Temor y temblor* de Kierkegaard según las traducciones inglesas publicadas por ellos, y a la Princeton University Press por haberme también permitido citar *Enfermedad mortal*, *Postescritos no científicos* y *El concepto de la angustia* de Kierkegaard. Las citas de los demás filósofos las he traducido yo mismo. Pero he dado frecuentemente páginas de referencia a traducciones inglesas existentes para ayudar a los lectores que deseen consultar la traducción en vez del original. Sin embargo, cuando se trata de figuras menores, he omitido generalmente las referencias a las traducciones.

PARTE I LOS SISTEMAS IDEALISTAS POSTKANTIANOS.

Capítulo I Introducción.

1. Observaciones preliminares.

En el mundo filosófico alemán de la primera mitad del siglo XIX surge uno de los más extraordinarios florecimientos de la especulación metafísica que se han producido en la larga historia de la filosofía occidental. Nos encontramos con una sucesión de sistemas, de interpretaciones originales de la realidad y de la vida e historia del hombre, que poseen una grandeza que difícilmente puede discutirse y que son aún capaces de ejercer, sobre algunas mentes por lo menos, un extraordinario poder de seducción, ya que cada uno de los filósofos más destacados de este período se propone resolver el enigma del mundo, revelar el secreto del universo y el significado de la existencia humana. Antes de la muerte de Schelling en 1854, Auguste Comte, en Francia, había ya publicado su *Curso de filosofía positiva* en el que la metafísica era concebida como un estadio pasajero de la historia del pensamiento humano. Alemania iba también a tener sus propios movimientos materialistas y positivistas, los cuales, a pesar de no acabar con la metafísica, iban a obligar a los metafísicos a expresar y definir con más precisión la relación entre la filosofía y las ciencias particulares. Pero, en las primeras décadas del siglo XIX, la sombra del positivismo no se había aún proyectado sobre la escena, y la filosofía especulativa disfrutaba de un período de desarrollo exuberante. En los grandes idealistas alemanes encontramos una enorme confianza en el poder de la razón humana y en el alcance de la filosofía. Al considerar la realidad como la automanifestación de la razón infinita, pensaron que la vida de autoexpresión de esta razón podía ser trazada de nuevo en la reflexión filosófica. No eran hombres inquietos, preocupados por saber si los críticos decían de ellos que estaban produciendo sólo efusiones poéticas bajo el fino disfraz de la filosofía teórica, o que su profundidad y lenguaje oscuro eran una máscara para la falta de claridad del pensamiento. Al contrario, estaban convencidos de que el espíritu humano había, por lo menos, llegado hasta ellos y de que la naturaleza de la realidad había sido por fin revelada claramente a la conciencia humana. Y cada uno de ellos expuso su visión del universo con una extraordinaria confianza en su verdad objetiva.

Difícilmente se puede negar que el idealismo alemán dé hoy a casi todos la

impresión de pertenecer a otro mundo, a otro modo de pensar. Y podemos decir que la muerte de Hegel en 1831 marcó el final de una época, seguida por el colapso del idealismo absoluto[1] y la aparición de otros tipos de pensamiento. Incluso la metafísica tomó un ritmo distinto, y la extraordinaria confianza en el poder y alcance de la filosofía especulativa, que fue característica de Hegel, nunca fue recuperada.

Pero, aunque el idealismo alemán cruzó el cielo como un meteorito y después de un tiempo relativamente corto se desintegró y cayó a tierra, su vuelo dejó mucha huella. A pesar de mis fallos, representa uno de los intentos más serios que la historia del pensamiento ha conocido para conseguir un dominio intelectual unificado de la realidad y de la experiencia como un todo. E incluso si se rechazan los presupuestos del idealismo, los sistemas idealistas pueden aún conservar el poder de estimular el impulso natural del espíritu reflexivo a esforzarse en llegar a una síntesis conceptual unificada.

Muchos están convencidos realmente de que la elaboración de una visión totalitaria de la realidad no es la tarea apropiada de la filosofía científica. E incluso los que no comparten esta convicción quizá piensen que la consecución de una síntesis final sistemática está más allá de la capacidad de cualquier hombre y es más un objetivo ideal que una posibilidad práctica. Pero tendríamos que estar preparados para reconocer la superioridad intelectual cuando nos encontramos ante ella: Hegel, en particular, se destaca con una grandeza impresionante sobre la enorme mayoría de todos aquellos que han querido empequeñecerle. Y podemos siempre aprender de un filósofo eminente, aunque sólo sea exponiendo nuestras razones de estar en desacuerdo con él. El colapso histórico del idealismo metafísico no lleva necesariamente a la conclusión de que los grandes idealistas no tienen nada valioso que ofrecer. El idealismo alemán tiene sus aspectos fantásticos, pero los escritos de los principales idealistas están muy lejos de ser sólo fantasía.

2. La filosofía de Kant y el idealismo metafísico.

Lo que tenemos que considerar aquí no es el colapso del idealismo alemán, sino su nacimiento. Y esto verdaderamente exige alguna explicación. Por una parte, la base filosófica inmediata del movimiento idealista le fue proporcionada por la filosofía crítica de Immanuel Kant, que se había enfrentado con las pretensiones de

los metafísicos de proporcionar un conocimiento teórico sobre la realidad. Por otra parte, los idealistas alemanes se consideraban a sí mismos como los sucesores espirituales de Kant y no simplemente como los que luchaban contra sus ideas. Lo que tenemos que explicar, por lo tanto, es cómo el idealismo metafísico pudo surgir del sistema de un pensador cuyo nombre ha quedado asociado para siempre con el escepticismo respecto a las pretensiones metafísicas de proporcionarnos un conocimiento teórico sobre la realidad como un todo, o sobre cualquier realidad que no sea la estructura *a priori* del conocimiento y la experiencia humanos.[2]

El punto de partida más conveniente para una explicación del desarrollo del idealismo metafísico a partir de la filosofía crítica es la noción kantiana de la cosa-en-sí.[3] Según Fichte, Kant se había colocado en una postura imposible al negarse categóricamente a abandonar esta noción. Por una parte, si Kant hubiera afirmado la existencia de la cosa-en-sí como causa del elemento dado o material en la sensación, hubiera caído en una patente contradicción, ya que, según su propia filosofía, el concepto de causa no puede ser empleado para extender nuestro conocimiento más allá de la esfera de los fenómenos. Por otra parte, si Kant conservó la idea de la cosa-en-sí simplemente como una noción problemática y limitante, esto equivalía a mantener una reliquia espiritual de aquel mismo dogmatismo que la filosofía crítica tenía la misión de combatir. La revolución copernicana de Kant fue un gran paso adelante y no se trataba para Fichte de volver atrás a una postura prekantiana. Si se tenía una comprensión mínima del desarrollo de la filosofía y de las exigencias del pensamiento moderno, sólo cabía seguir adelante y completar la obra de Kant. Y esto significaba eliminar la cosa-en-sí, ya que, teniendo en cuenta las premisas de Kant, no quedaba sitio para una entidad oculta incognoscible que se suponía independiente del espíritu. En otras palabras, la filosofía crítica debía convertirse en un idealismo consistente; y esto significaba que las cosas tenían que ser consideradas en su totalidad como productos del pensamiento.

Ahora bien, parece evidente que lo que concebimos como el mundo extramental no puede interpretarse como el producto de una actividad consciente creadora del espíritu humano. En lo que se refiere a la consciencia ordinaria, me encuentro en un mundo de objetos que me afectan de diversos modos y de los que yo espontáneamente pienso que existen independientemente de mi pensamiento y voluntad. Por lo tanto, el filósofo idealista debe ir más allá de la conciencia, y exponer el proceso de la actividad inconsciente que la fundamenta.

Pero tenemos que ir todavía más lejos y admitir que la producción del mundo no puede ser atribuida de ningún modo al yo individual, ni siquiera a su actividad inconsciente. Porque, si fuera atribuida al yo individual finito en cuanto tal, sería muy difícil, si no imposible, evitar el solipsismo, postura que difícilmente puede ser mantenida en serio. El idealismo se ve pues obligado a ir más allá del sujeto finito

hasta una inteligencia supraindividual, un sujeto absoluto.

Sin embargo, la palabra «sujeto» no es muy apropiada, excepto si se quiere indicar que el principio productor último se encuentra, para hablar así, del lado del pensamiento y no del lado de la cosa sensible. Porque las palabras «objeto» y «sujeto» son correlativas. Y el principio último, considerado en sí mismo, no tiene objeto. Fundamenta la relación sujeto-objeto y, en sí mismo, trasciende esta relación. Es sujeto y objeto en identidad, la actividad infinita de la que proceden ambos.

El idealismo postkantiano fue pues necesariamente una metafísica. Fichte, partiendo de la postura de Kant y llevándola al idealismo, empezó llamando a su primer principio el yo, y convirtió el yo trascendental de Kant en un principio metafísico u ontológico. Explicó que entendía con esto el yo absoluto, no el yo finito individual. Pero los otros idealistas (y el mismo Fichte en su última filosofía) no emplean la palabra «yo» en este sentido. Con Hegel el principio último es la razón infinita, el espíritu infinito. Y podemos decir que, para el idealismo metafísico en general, la realidad es el proceso de la autoexpresión o automanifestación del pensamiento o razón infinita.

Evidentemente, esto no quiere decir que se reduzca el mundo a un proceso de pensamiento en el sentido habitual. El pensamiento o razón absoluta es considerada como una actividad, como una razón productora que se coloca o se expresa a sí misma en el mundo. Y el mundo conserva toda la realidad que vemos que posee. El idealismo metafísico no implica la tesis de que la realidad empírica está constituida por ideas subjetivas, pero supone la visión del mundo y de la historia humana como la expresión objetiva de la razón creadora. Esta visión era fundamental en el pensamiento del idealista alemán: no pudo evitarla, porque aceptó la necesidad de transformar la filosofía crítica en idealismo. Y esta transformación significó que el mundo en su totalidad tendría que ser considerado como el producto del pensamiento o razón creadora. Si, por lo tanto, consideramos como una premisa la necesidad de transformar la filosofía de Kant en idealismo, podemos decir que esta premisa determinó la visión básica de los idealistas postkantianos. Pero, si se trata de explicar lo que significa decir que la realidad es un proceso del pensamiento creador, caben entonces distintas interpretaciones según las diversas visiones particulares de los diferentes filósofos idealistas.

La influencia directa del pensamiento de Kant fue naturalmente más fuerte en Fichte que en Schelling o Hegel, ya que la filosofía de Schelling presuponía los primeros pasos del pensamiento de Fichte, y el idealismo absoluto de Hegel presuponía los primeros pasos de las filosofías de Fichte y Schelling. Pero esto no altera el hecho de que el movimiento del idealismo alemán como un todo presupuso la filosofía crítica. Y, en su resumen de la historia de la filosofía moderna, Hegel describió al sistema kantiano como representando un progreso sobre los estadios

anteriores de pensamiento y como exigiendo ser él mismo desarrollado y superado en estadios posteriores.

En este trabajo nos hemos referido sólo al proceso de eliminar la cosa-en-sí y de llevar la filosofía de Kant al idealismo metafísico. Pero no era ciertamente mi intención sugerir que los idealistas postkantianos estuvieran sólo influidos por la idea de que la cosa-en-sí tenía que ser eliminada. Estuvieron también influidos por otros aspectos de la filosofía crítica. Por ejemplo, la doctrina de Kant del primado de la razón práctica ejerció una poderosa atracción sobre el pensamiento ético de Fichte. Y le vemos interpretando el yo absoluto como una razón práctica o voluntad moral infinita que concibe a la naturaleza como campo e instrumento para la actividad moral. En su filosofía los conceptos de acción, deber y vocación moral son muy importantes. Y quizá se pueda decir incluso que Fichte convirtió en metafísica la segunda *Crítica* de Kant, empleando su desarrollo de la primera *Crítica* como un medio para hacerlo. Sin embargo, a Schelling, el énfasis sobre la filosofía del arte, el papel del genio y la significación metafísica de la intuición estética y la creación artística le vincula más con la tercera *Crítica* que con la primera o segunda.

Pero, en vez de extendernos sobre las formas particulares en las que las distintas partes o aspectos de la filosofía de Kant se reflejaron en uno u otro idealista, será más adecuado, en nuestro capítulo de introducción, esbozar una visión más amplia y general de la relación entre la filosofía crítica y el idealismo metafísico.

El deseo de llegar a una interpretación coherente y uniforme de la realidad es natural para la mente que piensa. Pero la tarea real que hay que efectuar se presenta de distintos modos en distintos momentos. Por ejemplo, el desarrollo de la ciencia física en el mundo postmedieval significaba que el filósofo que quería construir una interpretación total tenía que enfrentarse con el problema de conciliar la visión científica del mundo como un sistema mecánico con las exigencias de la conciencia moral y religiosa. Descartes se encontró con este problema. Y lo mismo le ocurrió a Kant.[4] Pero, aunque Kant rechazara las formas de tratar este problema que eran características de sus antecesores y diera su propia solución original, se puede admitir que, a la larga, nos dejó una «realidad bifurcada».[5] Por una parte, tenemos el mundo fenoménico, el mundo de la ciencia newtoniana, regido por leyes causales necesarias.[6] Por otra, el mundo suprasensible del agente moral libre y de Dios. No hay ninguna razón válida para suponer que el mundo fenoménico es la única realidad.[7] Pero, al mismo tiempo, no existe ninguna prueba teórica de la existencia de una realidad suprasensible. Es una cuestión de fe práctica que se apoya en la conciencia moral. Es cierto que en la tercera *Crítica* Kant intentó salvar la distancia entre los dos mundos hasta el límite en que lo creía posible para el espíritu humano.[8] Pero se puede comprender que otros filósofos no se contentaran con este logro. Los idealistas alemanes supieron ir más lejos desarrollando y transformando la filosofía de Kant. Si

la realidad es el proceso unificado por el que el pensamiento absoluto o razón se manifiesta a sí mismo, es inteligible. Y es inteligible para el espíritu humano, suponiendo que este espíritu pueda ser considerado como el vehículo del pensamiento absoluto reflejándose sobre sí mismo.

Esta condición tiene una importancia obvia si tiene que haber una continuidad entre la idea kantiana de la única metafísica científica posible y la concepción de la metafísica en los idealistas. Para Kant la metafísica del futuro es una crítica trascendental de la experiencia y del conocimiento humanos. Podemos decir de hecho que es el conocimiento reflexivo que tiene la mente humana de su propia actividad espontánea formativa. Sin embargo, en el idealismo metafísico, la actividad en cuestión es productiva en el sentido más pleno (habiendo sido eliminada la cosa-en-sí); y esta actividad no es atribuida al espíritu humano finito en cuanto tal, sino al pensamiento absoluto o razón. Así pues, la filosofía, que es una reflexión del espíritu humano, no puede ser considerada como el conocimiento reflexivo que tiene de sí misma la mente humana, a menos que este espíritu sea capaz de elevarse hasta el punto de vista absoluto y convertirse en el vehículo del pensamiento absoluto o conocimiento reflexivo por la razón de su propia actividad. Si se cumple esta condición, existe una cierta continuidad entre la idea kantiana del único tipo científico posible de metafísica y el concepto idealista de la metafísica. Hay también, por así decirlo, una inflación obvia. Esto quiere decir que la teoría kantiana del conocimiento se convierte en una metafísica de la realidad. Pero este proceso de inflación conserva en cierto modo su continuidad. A pesar de ir más allá de lo que pudo imaginar el propio Kant, no es una simple vuelta a un concepto prekantiano de la metafísica.

La transformación de la teoría kantiana del conocimiento en una metafísica de la realidad lleva consigo, naturalmente, importantes cambios. Por ejemplo, si con la eliminación de la cosa-en-sí, el mundo se convierte en la automanifestación del pensamiento o razón, la distinción entre lo *a priori* y lo *a posteriori* pierde su carácter absoluto. Y las categorías, en vez de ser formas subjetivas o moldes conceptuales de la comprensión humana, se convierten en categorías de la realidad, y recuperan un *status* objetivo.

El juicio teleológico ya no es subjetivo como en Kant, puesto que, en el idealismo metafísico, la idea de finalidad en la naturaleza no puede ser simplemente un principio eurístico o regulador del espíritu humano, un principio que cumple una función útil, pero cuya objetividad no puede ser probada teóricamente. Si la naturaleza es la expresión y manifestación del pensamiento o razón en su movimiento hacia un fin, el proceso de la naturaleza tiene que tener un carácter teleológico.

No puede negarse que existe una diferencia muy grande entre la idea modesta de Kant sobre el alcance y poder de la metafísica y la noción de los idealistas sobre lo

que la filosofía metafísica era capaz de conseguir. El mismo Kant rechazó la propuesta de Fichte de transformar la filosofía crítica en un idealismo puro, eliminando la cosa-en-sí.

Y es fácil comprender la actitud de los neokantianos quienes, más a finales de siglo, anunciaron que estaban hastiados de las fantásticas especulaciones metafísicas de los idealistas y que ya era hora de volver al espíritu del mismo Kant. Al mismo tiempo, la transformación del sistema de Kant en el idealismo metafísico es también comprensible y las observaciones que hemos hecho pueden haber ayudado a explicar cómo los idealistas fueron capaces de considerarse como los sucesores espirituales legítimos de Kant.

3. El significado del idealismo, su insistencia en el sistema y su confianza en el poder y alcance de la filosofía.

Se puede deducir claramente de lo que se ha dicho sobre el desarrollo del idealismo metafísico que los idealistas postkantianos no fueron idealistas subjetivos en el sentido de sostener que el espíritu humano conoce sólo sus propias ideas como distintas de las cosas existentes extramentalmente. Tampoco fueron idealistas subjetivos porque defendieran que todos los objetivos de conocimiento son los productos del sujeto humano finito. En realidad, el empleo que hizo Fichte de la palabra «yo» en sus primeros escritos dejaba entender que esto era precisamente lo que sostenía. Pero no era así, ya que Fichte insistía en que el sujeto productivo no era el yo finito como tal, sino el yo absoluto, un principio trascendental y supraindividual. Y tanto para Schelling como para Hegel, cualquier reducción de las cosas a productos del espíritu individual finito era enteramente extraña a su pensamiento.

Pero, aunque es fácilmente comprensible que el idealismo postkantiano no implica el idealismo subjetivo en ninguno de los sentidos aludidos en el último párrafo, no es tan fácil dar una descripción general del movimiento que pueda aplicarse a todos los principales sistemas idealistas. Éstos difieren en aspectos importantes. Además, el pensamiento de Schelling, por ejemplo, pasó por diversas fases. Al mismo tiempo encontramos, naturalmente, un parentesco entre los

diferentes sistemas. Y este hecho justifica que nos arriesguemos a hacer algunas generalizaciones.

En cuanto que considera la realidad como la autoexpresión del pensamiento absoluto o razón, hay una gran tendencia en el idealismo alemán a asimilar la relación causal a la relación lógica de implicación. Por ejemplo, el mundo empírico es concebido por Fichte y por Schelling (por lo menos en las primeras fases de su pensamiento) como dependiendo del principio productivo último en la relación de consiguiente a antecedente.

Y esto significa, naturalmente, que el mundo proviene necesariamente del primer principio productivo, cuya prioridad es lógica y no temporal. Evidentemente, no hay ni puede haber una cuestión de compulsión externa. Pero lo Absoluto se manifiesta espontánea e inevitablemente en el mundo. Y no queda ningún lugar para la idea de creación en el tiempo, en el sentido de existir un primer momento del tiempo idealmente asignable.[9]

Esta noción de la realidad, como el autodespliegue de la razón absoluta, ayuda a explicar la insistencia de los idealistas en el sistema, ya que, si la filosofía es la reconstrucción reflexiva de la estructura de un proceso racional dinámico, debería ser sistemática, en el sentido de que debería empezar con el primer principio y presentar la estructura racional esencial de la realidad como viniendo de él. Y realmente, la idea de que una deducción puramente teórica no ocupa en la práctica un lugar tan importante en el idealismo metafísico como la primera visión del proceso dialéctico de Fichte y sobre todo de Hegel, parece sugerir —ya que la filosofía idealista no es un análisis estricto del significado e implicaciones de una o más proposiciones básicas iniciales, sino más bien la reconstrucción conceptual de una actividad dinámica— una vida infinita que se despliega a sí misma. Pero la visión general del mundo está contenida en embrión en la idea inicial del mundo como el proceso de la automanifestación de la razón absoluta. Y la tarea del filósofo consiste en una vinculación sistemática a esta idea, haciendo vivir de nuevo el proceso, por decirlo así, en el plano del conocimiento reflexivo. Por lo tanto, aunque sería posible partir de las manifestaciones empíricas de la razón absoluta y retroceder, el idealismo metafísico sigue una forma deductiva de exposición, en el sentido de que vuelve a trazar sistemáticamente un movimiento teleológico.

Ahora bien, si admitimos que la realidad es un proceso racional y que su estructura dinámica esencial puede ser captada por el filósofo, esta presunción debe acompañarse de una confianza en el poder y alcance de la metafísica que contrasta con la modesta valoración de Kant sobre lo que ésta puede conseguir. Y este contraste es muy evidente si se compara la filosofía crítica con el sistema hegeliano del idealismo absoluto. Es lícito afirmar que la confianza de Hegel en el poder y alcance de la filosofía no fue igualada por ningún otro filósofo anterior. Al mismo tiempo,

hemos visto que existía una cierta continuidad entre la filosofía de Kant y el idealismo metafísico. Y podemos incluso decir, aunque sea una afirmación paradójica, que cuanto más cerca se mantenía el idealismo de la idea kantiana de la única forma posible de metafísica científica, mayor era su confianza en el poder y alcance de la filosofía. Porque, si suponemos que la filosofía es el conocimiento reflexivo del pensamiento de su propia actividad espontánea, y si substituimos el contexto de la teoría kantiana del conocimiento y la experiencia humana por el contexto de la metafísica idealista, tenemos entonces la idea del proceso racional, que es la realidad, tomando conciencia de sí misma en y mediante la reflexión filosófica del hombre. En este caso, la historia de la filosofía es la historia de la autorreflexión de la razón absoluta. En otras palabras, el universo se conoce a sí mismo en y a través del espíritu del hombre. Y la filosofía puede ser concebida como el autoconocimiento de lo Absoluto.

En realidad, esta concepción de la filosofía es más característica de Hegel que de los otros idealistas destacados. Fichte acabó por insistir en un Absoluto divino que en sí mismo trasciende lo que puede alcanzar el pensamiento humano, y Schelling, en su última filosofía de la religión, insistió en la idea de un Dios personal que se revela al hombre. Con Hegel cobra importancia la idea del dominio conceptual del filósofo sobre toda la realidad y la interpretación de este dominio como la autorreflexión de lo Absoluto. Pero decir esto es simplemente afirmar que es en el hegelianismo, la máxima consecución del idealismo metafísico, donde la fe en el poder y alcance de la filosofía especulativa que inspiró el movimiento idealista conoció su expresión más pura y más grandiosa.

4. Los idealistas y la teología.

Acabamos de mencionar la última doctrina de lo Absoluto de Fichte y la filosofía de la religión de Schelling. Podríamos decir algo ahora sobre las relaciones entre el idealismo alemán y la teología, ya que es importante comprender que el movimiento idealista no fue simplemente el resultado de una transformación de la filosofía crítica en metafísica. Los tres grandes idealistas debutaron como estudiantes de teología: Fichte en Jena, Schelling y Hegel en Tubinga. Y, aunque es cierto que muy pronto se dedicaron a la filosofía, los temas teológicos desempeñaron un papel importante en el

desarrollo del idealismo alemán. La afirmación de Nietzsche de que estos filósofos eran teólogos ocultos era exagerada en algunos aspectos, pero no carecía de fundamento.

La importancia del papel desempeñado por los temas teológicos en el idealismo alemán puede ser ilustrada por el siguiente contraste. Aunque no fuera un científico profesional, Kant estuvo siempre interesado por la ciencia. Sus primeros escritos mostraron una gran preocupación por los temas científicos,[10] y una de sus primeras discusiones fue sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento científico. Sin embargo, Hegel llegó a la filosofía a partir de la teología. Sus primeros escritos tuvieron un carácter teológico. Iba más tarde a afirmar que el objeto de la filosofía es Dios y nada más que Dios. Si la palabra «Dios», tal como es empleada aquí, debe ser entendida o no de un modo teísta, es algo que no debe preocuparnos ahora. Lo que nos interesa es que el punto de partida de Hegel era el tema de la relación entre lo infinito y lo finito, entre Dios y las criaturas. No podía contentarse con una distinción categórica entre el ser infinito por una parte y los seres finitos por otra, e intentó juntarlos viendo lo infinito en lo finito y lo finito en lo infinito. En la fase teológica de su desarrollo, estuvo inclinado a pensar que la elevación de lo finito a lo infinito podría tener lugar sólo en la vida de amor y entonces llegó a la conclusión de que, a la larga, la filosofía cedería su lugar a la religión. Como filósofo intentó mostrar la relación entre lo infinito y lo finito conceptualmente en el pensamiento, y se inclinó a considerar la reflexión filosófica como un modo de comprensión más elevado que la forma de pensar que es característica de la conciencia religiosa. Pero el tema general de la relación entre lo infinito y lo finito que impregna todo su sistema filosófico procede, por decirlo así, de sus primeras reflexiones teológicas.

Sin embargo, esto no es sólo una cuestión de Hegel. En la primera filosofía de Fichte, no aparece aún el tema de la relación entre lo infinito y lo finito, porque estaba sobre todo preocupado por el problema kantiano de la deducción de la conciencia. Pero más tarde aparece en su pensamiento la idea de una vida divina infinita y se desarrollan los aspectos religiosos de su filosofía. Como Schelling, no dudó en decir que la relación entre lo infinito divino y lo finito es el principal problema de la filosofía. Y su último pensamiento tuvo un carácter profundamente religioso, desempeñando un papel muy importante las ideas de la alienación del hombre lejos de Dios y de su vuelta a Dios.

En cuanto filósofos, los idealistas intentaron, naturalmente, comprender la relación entre lo infinito y lo finito. Y se inclinaron a concebirla según la analogía de la implicación lógica. Además, si hacemos la excepción necesaria de la última filosofía religiosa de Schelling, podemos decir que la idea de un Dios personal infinito y totalmente trascendente pareció a los idealistas ilógica e indebidamente antropomórfica. Así encontramos una tendencia a transformar la idea de Dios en la

idea de lo Absoluto, en el sentido de una totalidad que lo abarca todo. Al mismo tiempo, los idealistas no tuvieron intención de negar la realidad de lo finito. Por consiguiente, el problema con el que se enfrentaron fue el de incluir lo finito dentro de la vida de lo infinito sin despojar al primero de su realidad. Y la dificultad de resolver este problema es responsable de gran parte de la ambigüedad del idealismo metafísico cuando se trata de definir su relación con el teísmo, por una parte, y el panteísmo, por otra. Pero, en cualquier caso, está claro que un tema teológico central, la relación entre Dios y el mundo, ocupa un lugar importante en las especulaciones de los idealistas alemanes.

Se ha dicho anteriormente que la descripción que hace Nietzsche de los idealistas alemanes como teólogos ocultos es exagerada, ya que sugiere que los idealistas estaban preocupados por reintroducir el cristianismo por la puerta trasera, cuando en realidad encontramos una clara tendencia a substituir la fe por la metafísica y a racionalizar los misterios revelados del cristianismo, considerándolos a la luz de la razón especulativa. Para usar un término moderno, encontramos una tendencia a desmitificar los dogmas cristianos, convirtiéndolos en un proceso dentro de una filosofía especulativa. Por esto no podemos menos de sonreír ante la imagen de Hegel que nos presenta J. H. Stirling como gran campeón filosófico del cristianismo. Nos parecería más fácil admitir el punto de vista de McTaggart, y también de Kierkegaard, según los cuales la filosofía hegeliana minó el cristianismo desde dentro, dejando al descubierto el contenido racional de las doctrinas cristianas en su forma tradicional. Y podemos pensar que era en cierto modo sutil la relación que Fichte intentó establecer entre su última filosofía de lo Absoluto y el primer capítulo del Evangelio de San Juan.

Al mismo tiempo, no hay ninguna razón convincente para suponer, por ejemplo, que Hegel fuera insincero cuando se refirió a san Anselmo y al proceso de la fe buscando comprensión. Sus primeros ensayos mostraban una clara hostilidad hacia el cristianismo positivo; pero cambió de actitud y admitió la fe cristiana. Sería absurdo pretender que Hegel era un cristiano ortodoxo. Pero fue sin duda sincero cuando representó la relación entre el cristianismo y el hegelianismo, como la de la religión absoluta con la filosofía absoluta, dos formas diferentes de aprehender y expresar el mismo contenido de verdad. Desde una posición teológica ortodoxa se puede considerar que Hegel sustituyó la fe por la razón, la revelación por la filosofía, y defendió el cristianismo racionalizándolo y convirtiéndolo, para emplear una frase de McTaggart, en hegelianismo esotérico. Pero esto no altera el que Hegel pensara que había demostrado la verdad de la religión cristiana. La afirmación de Nietzsche, por lo tanto, no era del todo errónea, sobre todo si se tiene en cuenta el desarrollo de los aspectos religiosos del pensamiento de Fichte y las últimas fases de la filosofía de Schelling. Y en cualquier caso, los idealistas alemanes atribuyeron ciertamente un

significado y un valor a la conciencia religiosa y encontraron un lugar para ella en sus sistemas. Pudieron haber abandonado la teología por la filosofía, pero estuvieron muy lejos de ser hombres irreligiosos y racionalistas en el sentido moderno.

5. El movimiento romántico y el idealismo alemán.

Pero hay otro aspecto del idealismo metafísico que merece ser mencionado, su relación con el movimiento romántico en Alemania. La descripción del idealismo alemán como la filosofía del romanticismo se presta evidentemente a serias objeciones. En primer lugar, sugiere la idea de que existe una relación en un solo sentido. Es decir, supone que los grandes sistemas idealistas fueron simplemente la expresión ideológica del espíritu romántico, cuando en realidad fueron las filosofías de Fichte y Schelling las que ejercieron una considerable influencia sobre algunos de los románticos. En segundo lugar, los principales filósofos idealistas no estuvieron siempre de acuerdo con los románticos. Podemos admitir que Schelling reflejó el espíritu del movimiento romántico, pero Fichte criticó duramente a los románticos a pesar de que éstos se inspiraran en algunas de sus ideas. Y Hegel no tuvo mucha simpatía por algunos aspectos del romanticismo. En tercer lugar, es posible que el término «filosofía del romanticismo» pudiera aplicarse mejor a las ideas especulativas desarrolladas por románticos como Friedrich Schlegel (1772-1829) y Novalis (1772-1801) que a los grandes sistemas idealistas. Al mismo tiempo, hubo indudablemente alguna afinidad espiritual entre los movimientos idealista y romántico. El espíritu romántico en cuanto tal era verdaderamente una actitud frente a la vida y al universo más que una filosofía sistemática. Se puede quizás emplear los términos de Rudolf Carnap y hablar de él como de un *Lebensgefühl* o *Lebenseinstellung*.[11]

Y es perfectamente comprensible que Hegel viera una considerable diferencia entre la reflexión filosófica sistemática y las digresiones de los románticos. Pero cuando volvemos la vista hacia la escena alemana de la primera parte del siglo XIX, estamos tan sorprendidos por las afinidades como por las diferencias. Después de todo, el idealismo metafísico y el romanticismo fueron fenómenos culturales alemanes más o menos contemporáneos, y lo único que puede esperarse encontrar es una afinidad espiritual fundamental.

Es muy difícil definir el espíritu romántico, pero se puede evidentemente mencionar algunos de sus rasgos característicos. Por ejemplo, frente a la gran preocupación de la Ilustración por la comprensión crítica, analítica y científica, los románticos exaltaron el poder de la imaginación creadora y el papel del sentimiento y la intuición.[12] El genio artístico ocupó el lugar de *le philosophe*. Pero la insistencia en la imaginación creadora y en el genio artístico formaba parte de una insistencia general en el desarrollo libre y pleno de la personalidad humana, en los poderes creadores del hombre y en el goce de la riqueza de toda posible experiencia humana. En otras palabras, se destacaba más la originalidad de cada persona humana que lo que es común a todos los hombres. Y esta insistencia en la personalidad creadora estuvo a veces asociada con una inclinación hacia el subjetivismo ético. Esto significó que hubo una tendencia a despreciar las leyes o normas morales universales fijas en beneficio del libre desarrollo del yo de acuerdo con valores que corresponden a la personalidad individual y arraigados en ella. No quiero decir con esto que los románticos no se preocuparan por la moralidad o los valores morales. Pero hubo una tendencia, en F. Schlegel, por ejemplo, a insistir en la libre persecución por el individuo de su propio ideal moral (la realización de su propia «Idea»), en vez de la obediencia a leyes universales dictadas por la razón práctica impersonal.

Al desarrollar sus ideas de la personalidad creadora, algunos de los románticos buscaron su inspiración y estímulo en las primeras ideas de Fichte. Esto es verdad tanto para Schlegel como para Novalis. Pero no equivale a decir que el empleo que hicieron de las ideas de Fichte correspondiera siempre a las intenciones del filósofo. Un ejemplo aclarará esto. Como hemos visto en su transformación de la filosofía kantiana en idealismo puro, Fichte tomó por último principio creador el yo trascendental, considerado como actividad ilimitada. Y en su deducción sistemática o reconstrucción de la conciencia utilizó mucho la idea de imaginación productiva. Novalis hizo suyas estas ideas y consideró que Fichte le había permitido ver las maravillas del yo creador, pero hizo un cambio importante. Fichte intentó explicar con principios idealistas la situación en la que el sujeto finito se descubre a sí mismo en un mundo de objetos que le son dados y que le afectan de diversas formas, como en la sensación. Representó, por lo tanto, la actividad de la llamada imaginación productiva cuando pone el objeto como afectando al yo finito, como teniendo lugar por debajo del nivel de la conciencia. Por la reflexión trascendental el filósofo puede conocer *que* esta actividad tiene lugar, pero ni él ni ninguna otra persona puede conocerla *como* teniendo lugar, ya que la posición del objeto es lógicamente anterior a todo conocimiento o conciencia. Y esta actividad de la imaginación productiva no depende ciertamente de la voluntad del yo finito. Sin embargo, Novalis admitió que esta actividad de la imaginación productiva podía ser modificada por la voluntad. Del mismo modo que el artista crea obras de arte, así el hombre es también un poder

creador no sólo en la esfera moral, sino también, en principio por lo menos, en la esfera natural. De este modo, el idealismo trascendental de Fichte se había convertido en el «idealismo mágico» de Novalis. La exaltación romántica del yo creador de Novalis tiene por base algunas doctrinas de Fichte. La importancia dada por los románticos al genio creador les aproxima más a Schelling que a Fichte. Como veremos, fue Schelling quien insistió en la significación metafísica del arte y en la importancia del genio artístico en el proceso de creación. Cuando Friedrich Schlegel afirma que el mundo del arte es superior a cualquier otro y que el artista muestra la Idea modelándola en sus obras en forma finita, y cuando Novalis dice que el poeta es el verdadero «mago», la encarnación de las fuerzas creadoras de la humanidad, estos autores están más cerca del pensamiento de Schelling que de la consideración fundamentalmente ética de Fichte.

A pesar de todo, el énfasis puesto en el genio creador es sólo uno de los muchos aspectos del romanticismo; la concepción romántica de la naturaleza es otro no menos importante. Los románticos, en vez de considerarla como un sistema mecánico, lo que les obligaría a destacar los contrastes y diferencias entre el hombre y la naturaleza —como en el caso del pensamiento cartesiano—, tienden a considerarla como un todo orgánico y viviente que vibra al unísono con el espíritu, revestida del mismo misterio y belleza que éste. Algunos románticos mostraban gran simpatía por Spinoza, es decir, procedieron a una transformación romántica del filósofo.

Esta visión de la naturaleza como totalidad orgánica correlacionada con el espíritu es una de las características más propias de los románticos y también de Schelling. La idea de los filósofos sobre la naturaleza y del hombre como espíritu adormecido y del espíritu humano como órgano de la conciencia de la naturaleza se incluye en este mismo orden de cosas. Es significativo que el poeta Hölderlin (1770-1843) fuera amigo íntimo de Schelling cuando estudiaban en Tubinga. Hölderlin veía la naturaleza como una totalidad viviente y esto pudo haber influido en las ideas de Schelling. La filosofía de la naturaleza de Schelling ejerció una poderosa influencia sobre algunos escritores románticos. La simpatía que mostraron por Spinoza fue compartida por el filósofo y teólogo Schleiermacher, pero no por Fichte a quien repugnaba cualquier forma de divinización de la naturaleza, a la que él consideró solamente como el campo e instrumento de la actividad moral libre. En este aspecto, la concepción de Fichte era anti-romántica.

El apego que los románticos tenían a la idea de la naturaleza como totalidad orgánica y viviente no significaba que concedieran a ésta mayor importancia que al hombre. Ya hemos visto cómo insistieron en la libertad de la personalidad creadora. La naturaleza llega al punto más elevado de su desarrollo en el espíritu humano. Por esta razón, el concepto romántico de la naturaleza incluía una clara apreciación del

desarrollo histórico y cultural y del significado de períodos culturales anteriores como momentos necesarios para el despliegue de las posibilidades del espíritu humano. Hölderlin, por ejemplo, sentía un entusiasmo romántico por el genio de la antigua Grecia,[13] entusiasmo que fue compartido por Hegel en sus tiempos de estudiante. Conviene, sin embargo, no olvidar el interés que volvió a suscitar la Edad Media. El hombre de la Ilustración tendía a considerar los tiempos medievales como una noche oscura que precedía al Renacimiento y al florecimiento de *les philosophes*. Para Novalis, la Edad Media representaba, aunque imperfectamente, el ideal de unidad orgánica de la fe y la cultura. Por lo demás, los románticos mostraron su predilección por lo popular (*Volksgeist*) y sus manifestaciones culturales, como la lengua, fueron por primera vez apreciadas. En este aspecto Novalis fue un discípulo de Herder.[14]

Los filósofos idealistas compartían naturalmente esta creencia en la continuidad del desarrollo histórico. Para ellos, la historia era la realización en el tiempo de una idea espiritual, un *telos* o una finalidad. Cada uno de los grandes idealistas tuvo una filosofía de la historia propia; la de Hegel es especialmente interesante. Fichte consideraba la naturaleza ante todo como un instrumento para la actividad moral y, por ello, daba más importancia a la esfera del espíritu humano y a la historia en cuanto que era un movimiento encaminado a la realización del orden del mundo moral e ideal. En la filosofía de la religión de Schelling la historia aparece como la narración del retorno a Dios de la humanidad, narración de los movimientos del hombre separado del verdadero centro de su ser. En Hegel juega un papel prominente la idea de la dialéctica de los espíritus nacionales, acompañada de la noción de los llamados mundos históricos individuales. El movimiento de la historia como un todo ha sido reducido al movimiento para la realización de la libertad espiritual. Puede decirse que, por lo general, los grandes idealistas creían que, en su época, el espíritu humano había llegado a ser consciente de la significación de su propia actividad dentro de la historia y del sentido o dirección del proceso histórico global.

Pero, fundamentalmente, el romanticismo se caracteriza por el sentimiento y la nostalgia de lo infinito. Las ideas sobre la naturaleza y sobre la historia de la humanidad se fundían al ser consideradas como dos manifestaciones de la vida infinita, como aspectos de una especie de poema divino. La idea de la vida infinita era el factor unificador de la visión romántica del mundo. A primera vista, la apreciación romántica del *Volksgeist* puede parecer sólo una variación de la importancia concedida al libre desarrollo de la personalidad de los individuos. No son radicalmente incompatibles, dado que la totalidad infinita se concebía como vida infinita que se manifiesta a sí misma en los seres finitos y gracias a ellos, aunque nunca negándolos o reduciéndolos a simples instrumentos mecánicos. El espíritu de los pueblos se concebía como una manifestación de esta misma vida infinita, como totalidades que necesitaban para alcanzar su pleno desarrollo la libre expresión de las

personalidades de los individuos, quienes venían a ser portadoras de este espíritu. Del mismo modo se puede hablar del Estado considerado como encarnación política del espíritu del pueblo.

El romanticismo concebía la totalidad infinita de una manera fundamentalmente estética, como un todo orgánico en el que el hombre podía sentirse como individuo, esto es, podía alcanzar esta unidad más bien por la intuición y la sensación. El pensamiento conceptual tiende a fijar y perpetuar límites y fronteras definidas, mientras que el pensamiento romántico tiende a borrarlos y disolverlos en el flujo infinito de la vida. Dicho de otra forma, el sentimiento romántico de lo infinito con frecuencia era un sentimiento de lo indefinido. Esta característica puede observarse en la tendencia a oscurecer la separación entre lo finito y lo infinito, en la frecuente fusión de filosofía y poesía y, en el campo del arte, en la mezcla de las diversas artes.

En parte se trataba de reconocer afinidades y de sintetizar los diversos tipos de experiencias del hombre. F. Schlegel consideraba que la filosofía era una forma de religión, ya que ambas se relacionaban con lo infinito y que todas las relaciones del hombre con lo infinito pertenecen al ámbito religioso. En este sentido, el arte también es religioso; el artista creador ve lo infinito en lo finito al captar y expresar la belleza. Sin embargo, la repugnancia de los románticos por las formas definidas fue una de las razones por las que Goethe lanzó su famosa afirmación de que lo clásico es lo sano y lo romántico lo enfermo. No obstante, algunos románticos sintieron la necesidad de dar forma definida a sus visiones vagas e intuitivas de la vida y de la realidad, de manera que la nostalgia de lo infinito y la libre expansión de la personalidad humana pudieran ser más fácilmente reconocidas. Schlegel, por ejemplo, creyó que el catolicismo podía satisfacer esta necesidad.

Evidentemente, el sentimiento del infinito es un rasgo común del romanticismo y del idealismo. La idea del Absoluto infinito, concebido como vida infinita, es básica en los últimos escritos de Fichte; el Absoluto también es el tema central en el pensamiento de Schelling, de Schleiermacher y de Hegel. Por lo demás, puede decirse que los idealistas alemanes tienden a concebir el infinito no como algo opuesto a lo finito, sino como vida o actividad infinita que se expresa a sí misma precisamente en lo finito. Concretamente, Hegel hizo un intento deliberado de relacionar lo finito y lo infinito, de establecer entre ambas ideas una conexión que no las identifique, ni reste valor a lo finito haciéndolo aparecer como irreal o ilusorio. La totalidad vive en sus manifestaciones particulares y por medio de ellas, tanto si es una totalidad infinita —el Absoluto— como una totalidad relativa —el Estado—,

La afinidad espiritual entre el movimiento romántico y el idealismo es indudable y los ejemplos de ella son múltiples. Cuando Hegel considera el arte, la religión y la filosofía en relación con el Absoluto, se advierten claras semejanzas con las ideas de Schlegel a las que ya he aludido. Sin embargo, no debe olvidarse los contrastes entre

los grandes filósofos idealistas y los románticos. Schlegel identifica filosofía y poesía y sueña con el día en que ambas sean realmente una sola cosa. Cree que el filosofar es ante todo una actividad intuitiva y no un razonar deductivo. Cualquier demostración lo es de algo antes intuido; la intuición precede a los argumentos deductivos y, por ello, el razonamiento conceptual es siempre secundario.[15] Como dijo Schlegel, Leibniz afirma y Wolff demuestra. Evidentemente, esta afirmación no era un elogio de Wolff. Pero la filosofía está en relación con el universo, con la totalidad; no podemos demostrar la existencia de la totalidad ya que ésta sólo puede ser captada intuitivamente. Tampoco puede ser descrita del mismo modo como puede describirse una cosa concreta y sus relaciones con las otras cosas concretas. En cierto modo, la totalidad puede mostrarse —como, por ejemplo, en la poesía—, pero decir concretamente lo que es está fuera del alcance humano. Por ello, el filósofo se enfrenta con la ardua tarea de tratar de decir lo que no se puede decir. La filosofía y el propio filósofo son para el filósofo un asunto irónico.

Sin embargo, cuando pasamos de Schlegel, el romántico, a Hegel, buen representante del idealismo, apreciamos la clara insistencia de este último en la necesidad del pensamiento conceptual y sistemático, y la negativa a recurrir a cualquier tipo de misticismo del sentimiento. Hegel, desde luego, se preocupó de la totalidad, del Absoluto, pero debía *pensarlo* para expresar la vida de lo infinito y sus relaciones con lo finito en un pensamiento conceptual. Es cierto que interpretó el arte, incluida la poesía, como algo centrado en el mismo tema esencial de la filosofía, el espíritu absoluto, pero no perdió de vista nunca la diferencia formal entre arte y filosofía. Son cosas distintas que no conviene confundir.

Se puede alegar que el contraste entre la idea de los románticos sobre la filosofía y la de los grandes idealistas es menor que el que existe entre las posiciones de Schlegel y Hegel. Fichte postulaba una intuición intelectual básica del yo puro o absoluto, y su concepción influyó considerablemente en algunos románticos. Schelling insistía en que, al menos en una etapa del filosofar, es posible la aprehensión del Absoluto en sí y que esto sólo es posible mediante la intuición mística. También le daba mucha importancia a la intuición estética por la que se capta la naturaleza del Absoluto en su forma simbólica. Además, incluso dentro de la lógica dialéctica de Hegel, que es una lógica en movimiento destinada a mostrar la vida interior del Espíritu y a superar las antítesis conceptuales que la lógica ordinaria considera fijas y permanentes, pueden advertirse rasgos románticos. La manera como Hegel concibe el espíritu humano, haciéndolo pasar sucesivamente por una serie de fases, y como un movimiento incesante de una posición a otra, puede ser considerada como una expresión de la actitud romántica. La lógica de Hegel se aparta del espíritu romántico y es la base de su pensamiento, sin embargo, podemos advertir una profunda afinidad espiritual con el romanticismo.

No se trata de negar la existencia de una afinidad espiritual entre el idealismo metafísico y el romanticismo, sino de indicar que, en líneas generales, los filósofos idealistas se ocupan del pensamiento sistemático mientras que los románticos subrayan el papel de la intuición y el sentimiento, y confunden filosofía y poesía. Schelling y Schleiermacher estaban más cerca del espíritu romántico que Fichte y Hegel. Fichte postulaba la intuición intelectual básica del yo puro o absoluto, pero no creía que esto supusiera una visión mística privilegiada. Era la intuición de una actividad que se manifiesta a sí misma en la conciencia reflexiva. No se requiere una capacidad mística o poética sino la reflexión transcendental. En su ataque a los románticos, Fichte insiste en que la filosofía, a pesar de exigir una intuición intelectual básica del yo como actividad, es sobre todo pensamiento lógico que produce ciencia, es decir, un cierto conocimiento. Filosofía es conocimiento del conocimiento, la ciencia fundamental; no un intento de decir lo que no se puede decir. En cuanto a Hegel, es indudable que incluso en su dialéctica pueden encontrarse rasgos románticos. Pero esto no altera el hecho de que para él la filosofía no sea una colección de elucubraciones apocalípticas, de rapsodias románticas o de intuiciones místicas, sino un pensamiento lógico y sistemático que piensa sus objetos conceptualmente. La labor del filósofo consiste en entender la realidad y en hacer que los demás la entiendan y no en construir o sugerir significados por medio de imágenes poéticas.

6. La dificultad de cumplir el programa idealista.

Como hemos visto, la transformación inicial de la filosofía kantiana en idealismo puro supone que la realidad debe ser considerada como un proceso de pensamiento o de razón productiva. Dicho de otra forma, el ser tiene que ser identificado con el pensamiento. El programa natural del idealismo consistirá, pues, en mostrar la verdad de esta identificación para poder así reconstruir deductivamente la estructura dinámica esencial de la vida y del pensamiento o razón absoluta. Por otra parte, para conservar la concepción kantiana de la filosofía como pensamiento reflexivo, consciente de su propia actividad espontánea, la reflexión filosófica debe presentarse como autoconciencia de la razón absoluta en la mente humana. Por ello, mostrar la verdad de esta interpretación de la reflexión filosófica es otra de las misiones del

programa natural del idealismo.

Si pasamos a la historia concreta del movimiento idealista, observaremos las dificultades con que tropezó al desarrollar este programa. Prueba de ello son las acusadas divergencias que se produjeron al transformar la filosofía crítica en idealismo transcendental. Fichte, por ejemplo, comienza por afirmar que no irá más allá de la conciencia, en el sentido de postular como primer principio un ser que la transcienda. De ahí que su primer principio, el yo puro tal como se manifiesta en la conciencia, no pueda ser una cosa sino una actividad. Las exigencias del idealismo transcendental le obligan a desplazar la realidad última más allá de la conciencia, de manera que, en la exposición posterior de su filosofía, Fichte postula un ser infinito y absoluto que transciende el pensamiento.

Con Schelling asistimos a un proceso inverso. Mientras que en una etapa de su peregrinación filosófica afirma la existencia de un Absoluto que transciende el pensamiento humano y la conceptualización, en su filosofía de la religión intenta reconstruir reflexivamente la esencia interna de la divinidad personal. Pero, al mismo tiempo, abandona la idea de deducir *a priori* la existencia y estructura de la realidad empírica y, por el contrario, insiste en la libre revelación que Dios hizo de sí mismo. Persiste, sin embargo, la tendencia del idealismo a considerar lo finito como si fuera una consecuencia lógica de lo infinito; pero, después de haber introducido la idea de un Dios personal y libre, se vio obligado a ampliar sus especulaciones a distancias cada vez mayores del modelo original del idealismo metafísico.

Es inútil decir que el hecho de que tanto Fichte como Schelling desarrollaran y modificaran sus posiciones iniciales no constituye ninguna prueba de que las modificaciones y desarrollos fueran injustificados. Creo que precisamente estas variaciones son una prueba de la dificultad de realizar lo que he llamado antes programa natural del idealismo. Se puede afirmar que, ni con Schelling ni con Fichte, el ser quedó reducido al pensamiento.

Hegel efectuó los intentos más eficaces para cumplir este programa. No dudó en afirmar que lo racional es lo real y lo real lo racional. Creía que era completamente erróneo pensar que la mente humana fuera algo finito y, partiendo de aquí, no se puede poner en duda la capacidad de entender la vida del Absoluto infinito. La mente tiene aspectos finitos, pero es infinita en el sentido de que es capaz, de elevarse a un nivel de pensamiento absoluto, nivel en el que el conocimiento que tiene el Absoluto de sí mismo se identifica con el conocimiento humano del Absoluto. Hegel intenta demostrar de manera sistemática y detallada de qué modo la realidad es la vida de la razón absoluta en su movimiento hacia el conocimiento de sí misma hasta llegar a ser, en su existencia real, lo que siempre fue en esencia, concretamente pensamiento que se piensa a sí mismo.

Evidentemente, Hegel identifica el conocimiento que el Absoluto tiene de sí

mismo con el conocimiento que el hombre tiene del Absoluto y, cuanto más lejos se lleva este proceso, tanto más perfectamente se cumple el programa natural del idealismo que exige que la filosofía sea una autorreflexión del pensamiento o razón absoluta. Si el Absoluto fuera un Dios personal que gozara de autoconciencia eterna, independiente del espíritu humano, el conocimiento que el hombre tuviera de Dios sería una visión externa. Sin embargo, si el Absoluto fuera totalmente realidad —el universo—, interpretado como desarrollo del pensamiento absoluto que alcanza una autorreflexión en el espíritu humano, el conocimiento que el hombre tendría del Absoluto vendría a ser el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo. La filosofía es un pensamiento productivo que se piensa a sí mismo.

¿Qué se entiende por pensamiento productivo? Puede decirse que es el universo considerado teleológicamente, como un proceso universal en marcha hacia el autoconocimiento, y que este autoconocimiento no es más que el conocimiento por parte del hombre de la naturaleza, de sí mismo y de su historia. En este caso, no hay nada más allá del universo, ningún pensamiento ni razón que se exprese a sí misma en la naturaleza y que a la vez exprese la historia humana como si la causa eficiente se expresara a sí misma en sus efectos. Teleológicamente considerado, el pensamiento es primario, en el sentido de que es a la vez el fin del mismo proceso, y lo que le da significación. Pero lo que es real e históricamente primario es el ser, en forma de naturaleza objetiva. En este caso, el modelo del idealismo sugerido por la transformación inicial procedente de la filosofía kantiana ha sufrido una notable alteración, puesto que esta transformación supone una imagen de la actividad del pensamiento infinito en cuanto que produce o crea el mundo objetivo, mientras que la idea que acabamos de exponer supone únicamente el mundo real de la experiencia, interpretado como proceso teleológico. El *telos* del proceso se considera que es la autorreflexión del mundo en la mente humana y gracias a ella. Pero esta finalidad es un ideal que en ningún momento puede cumplirse. Por ello, la identificación del ser y del pensamiento nunca se consigue de verdad.

7. El elemento antropomórfico en el idealismo alemán.

Otro de los aspectos de las divergencias del modelo natural del idealismo postkantiano es el siguiente; F. H. Bradley, representante del idealismo absoluto en

Inglaterra, insiste en el concepto de Dios como concepto que inevitablemente se transfiere al de Absoluto, es decir, que si la mente trata de pensar lo infinito de una manera rigurosa, acaba por tener que reconocer que el infinito no puede ser más que el universo del ser, la realidad como un todo, la totalidad. La religión desaparece en esta transformación de Dios en el Absoluto. «Dios no puede quedarse junto al Absoluto y, habiendo llegado a ello, se perdió, y con él la religión.»[16] Algo parecido afirmó R. G. Collingwood: «Dios y el Absoluto no son idénticos sino distintos. Pero son idénticos en este sentido: Dios es la forma imaginativa o intuitiva en la que el Absoluto se revela a sí mismo a la conciencia religiosa».[17] Si conservamos la metafísica especulativa, tenemos que admitir que el teísmo está a medio camino entre el antropomorfismo politeísta y la idea del Absoluto omnicomprensivo.

Es evidente que, a falta de una noción clara sobre la analogía del ente, no es posible el concepto del ser finito como ontológicamente distinto del ser infinito. Pero, pasando esto por alto, lo importante es que el idealismo postkantiano es fundamentalmente antropomórfico. El modelo de la conciencia humana es transferido a la totalidad de la realidad. Supongamos que el yo humano sólo alcanza indirectamente la autoconciencia, es decir, que se va antes al no-yo. Entonces éste debe ser puesto junto al yo, no en el sentido de que el no-yo sea ontológicamente creado por el yo, sino en el de que ha de ser reconocido como objeto para que haya conciencia. El yo puede volver a sí mismo y llega así a ser reflexivamente consciente de sí mismo. En el idealismo postkantiano este proceso de la conciencia humana es la idea clave que sirve para interpretar toda la realidad. El yo absoluto, o razón absoluta, o como quiera llamársele, se considera (en un sentido ontológico) que ha de poner el mundo objetivo de la naturaleza como condición necesaria para la vuelta a sí mismo en el espíritu humano y merced a su actividad.

Este esquema general es una consecuencia de la transformación de la filosofía kantiana en idealismo metafísico. Pero este hiperdesarrollo de la teoría kantiana del conocimiento hasta transformarse en una metafísica cósmica implica una interpretación del proceso de la realidad como un todo, de acuerdo con el modelo de la conciencia humana. En este sentido, el idealismo postkantiano contiene marcados elementos antropomórficos; éste es un hecho que hay que hacer notar, si se tiene en cuenta que frecuentemente se ha juzgado que era mucho menos antropomórfica la concepción idealista que la teísta. Es evidente que Dios sólo puede ser concebido analógicamente; tampoco podemos concebir la conciencia divina más que de manera analógica respecto a la conciencia humana. Pero se puede intentar la eliminación de aquellos aspectos de la conciencia relacionados con la finitud. Aunque se puede argüir que para atribuir al infinito un proceso de reflexión autoconsciente es necesario este elemento antropomórfico.

Ahora bien, si hay una realidad espiritual que —en todo caso— es lógicamente

anterior a la naturaleza y llega a ser autoconsciente en el hombre y gracias a él, ¿cómo puede ser concebida? Si la concebimos como actividad ilimitada, no consciente en sí misma pero que fundamenta la conciencia, estamos prácticamente repitiendo la tesis del yo absoluto de Fichte.

El concepto de una realidad última que es a un tiempo espiritual e inconsciente es difícil de comprender. Tampoco tiene mucho parecido con el concepto cristiano de Dios. Si creemos, al igual que Schelling en sus últimos escritos sobre la religión, que la realidad espiritual que se esconde tras la naturaleza es un ser personal, el modelo del esquema idealista queda muy deformado. En este caso ya es imposible sostener la idea de que la realidad espiritual última llega a ser consciente de sí misma en el proceso del mundo. Puesto que Schelling vivió unos veinte años más que Hegel, puede decirse que (cronológicamente considerado) el movimiento idealista que sigue inmediatamente a la filosofía crítica de Kant acababa en una segunda aproximación al teísmo filosófico. Ya hemos visto cómo Bradley sostenía que el concepto de Dios es una exigencia de la conciencia religiosa, pero que, desde un punto de vista filosófico, este concepto debe ser transformado en el de Absoluto. Schelling hubiera aceptado la primera parte de la afirmación, pero hubiese rechazado la segunda, al menos tal y como Bradley la formuló. La filosofía de los últimos años de Schelling era una filosofía de la conciencia religiosa. Creía que la conciencia religiosa exigía una transformación de sus primeras ideas sobre el Absoluto en la idea de un Dios personal. En sus especulaciones teosóficas, evidentemente, introdujo elementos antropomórficos. Pero su camino hacia el teísmo representaba un alejamiento de la línea fundamental del idealismo.

Aún queda una tercera posibilidad. Podemos eliminar la idea de una realidad espiritual, consciente o inconsciente, que produzca la naturaleza y, al mismo tiempo, conservar la idea del Absoluto que deviene autoconsciente. En este caso, el Absoluto es el mundo, el universo. Así obtenemos la imagen del conocimiento que el hombre tiene del mundo y de su propia historia como autoconocimiento del Absoluto. En esta imagen, que representa la línea general de una de las interpretaciones más importantes del idealismo,[18] el mundo de la experiencia no es más que el resultado del proceso teleológico del mundo, es decir, ningún ser transcendente es necesario desde este punto de vista; el universo se interpreta como un proceso que evoluciona hacia una meta ideal, concretamente hacia la autorreflexión en el espíritu humano.

Esta interpretación de Hegel difícilmente puede considerarse equivalente a la afirmación empírica de que el hombre aparece en un momento dado de la historia del mundo y de que es capaz de conocerse a sí mismo y de aumentar este conocimiento, además de conocer su historia y su medio ambiente. Es de suponer que nadie, ya sea materialista, idealista, teísta, panteísta o ateo, tenga el menor inconveniente en aceptar estas afirmaciones. La interpretación hegeliana es teleológica, y supone un

movimiento del universo hacia el conocimiento humano, y este movimiento es el conocimiento que el universo tiene de sí mismo. Pero, a no ser que estemos dispuestos a admitir que esto es sólo una de las posibilidades de considerar el proceso del mundo y, de esta forma, permanezcamos expuestos a la objeción de que nuestra elección de este modelo particular está determinada por un prejuicio intelectual favorable al conocimiento (esto en cuanto a un juicio de valor particular), estamos obligados a reivindicar que el mundo se mueve por una necesidad inherente hacia su autoconocimiento en y por el hombre. Pero ¿con qué otro fundamento podemos hacerlo sino a partir de la creencia de que la naturaleza en sí es una mente inconsciente —lo que Schelling llamaba espíritu adormecido— que se esfuerza por alcanzar una conciencia, o que tras ella yace una razón o mente inconsciente que, espontáneamente, pone la naturaleza como una condición previa y necesaria para alcanzar la conciencia en y por el espíritu humano? Cualquiera de estas dos proposiciones que admitamos nos obliga a transferir al universo como totalidad el modelo del desarrollo de la conciencia humana. Este procedimiento exige la transformación de la filosofía crítica en idealismo metafísico; pero es indudable que no por ello tiene un carácter menos antropomórfico que el teísmo como filosofía explícita.

8. Filosofías idealistas del hombre.

En este capítulo hemos considerado el idealismo alemán como una teoría, o más bien, un conjunto de teorías sobre la realidad como un todo, como la automanifestación del Absoluto. La filosofía del hombre es una de las notas más sobresalientes del movimiento idealista, como fácilmente puede deducirse al considerar las premisas metafísicas de sus más conspicuos representantes. Según Fichte, el yo absoluto es una actividad ilimitada que se puede representar como movimiento tendente a la consecución de su propia libertad. Pero la conciencia existe sólo como conciencia individual; por ello, el yo absoluto se expresa a sí mismo en una serie de sujetos o seres finitos que tienden a elevarse hasta su verdadera libertad. Aquí irrumpe, como no puede ser por menos, la consideración moral de la actuación humana. La filosofía de Fichte es fundamentalmente un idealismo ético dinámico. Para Hegel el Absoluto es un espíritu, o un pensamiento que se piensa a sí mismo, y,

por lo tanto, puede revelarse mejor en el espíritu humano que en la naturaleza. Debe insistirse en la consideración reflexiva de la vida espiritual —la vida del hombre como ser racional— más que en la filosofía de la naturaleza. En cuanto a Schelling, cuando afirma la existencia de un Dios libre y personal, se enfrenta con el problema de la libertad humana y con el retorno del hombre a Dios.

Las tesis del idealismo sobre el hombre y la sociedad reafirman siempre la libertad, pero esta palabra no tiene en todos los casos el mismo significado. Fichte ve la libertad del individuo manifestándose en la acción, tal vez a consecuencia del propio carácter del filósofo, enérgico y decidido. En cierto modo, para Fichte el hombre es un sistema de tendencias, instintos e impulsos naturales; y, desde este punto de vista, no puede hablarse de libertad humana. Pero el hombre, en cuanto que es espíritu, no está obligado a satisfacer automáticamente un deseo tras otro y puede dirigir su actividad hacia una meta ideal según su concepto del deber. Como para Kant, la libertad significa algo que surge a un nivel más elevado que el de la vida de los impulsos sensoriales y corresponde a la acción de un ser moral y racional. Fichte se inclina más bien a pensar que la actividad misma es también su propia meta, y el énfasis con que recalca la libre acción nunca transciende esta acción.

Pero, a pesar de que para Fichte lo principal sea la actividad del individuo por su capacidad de elevarse por encima de la esclavitud del impulso natural hasta una vida de acción concorde con su deber, cree que, en cierto modo, se debe dar algún contenido a la idea de la libre acción moral. Esto es posible gracias a la ampliación del concepto de la misión moral del hombre. Esta misión moral y la serie de actos que el hombre debe realizar en el mundo se determinan en alto grado por la situación social del individuo, así, por ejemplo, la posición de padre de familia. Finalmente obtenemos una visión de la gran variedad de misiones morales en cuanto que éstas convergen hacia una finalidad ideal común, es decir, hacia el establecimiento de un orden moral del mundo.

Fichte en su juventud fue entusiasta partidario de la Revolución Francesa que creía liberaría a los hombres de las formas opresivas de la vida social y política que, según él, eran el mayor obstáculo para el desarrollo de la moralidad libre del hombre. Posteriormente surgió la pregunta, ¿cuál es la forma de organización social, económica y política mejor para que el hombre desarrolle más su moralidad? Fichte se vio obligado a potenciar el papel de la sociedad política como fuerza educativa y moral. En sus últimos años, se preocupó mucho por los acontecimientos políticos de la época, especialmente por la dominación napoleónica y la guerra de liberación. Estas reflexiones le llevaron a una visión nacionalista de un Estado unificado alemán con una misión cultural en el que los alemanes encontrarían, por fin, su propia libertad. Pero lo que caracteriza su pensamiento es la idea de que el Estado es el instrumento necesario para proteger los derechos del hombre hasta que éste no haya

desarrollado por completo su misión moral. Cuando el hombre alcance su plenitud moral, el Estado debe desaparecer.

Si volvemos a Hegel, nos hallamos ante una posición distinta. También en su juventud vio con simpatía la Revolución Francesa a la que consideraba como una posibilidad de libertad y esta palabra juega un importante papel en su filosofía. Como más tarde veremos, Hegel representa la historia humana como un movimiento hacia la plena realización de la libertad. Hace una clara distinción entre libertad negativa, que es la mera ausencia de limitaciones, y la libertad positiva. Como ya decía Kant, la libertad moral implica obediencia a la ley que uno se da a sí mismo en cuanto ser racional; pero lo racional es lo universal. La libertad positiva supone la identificación de uno mismo con una finalidad que transciende los propios deseos. Al identificar la voluntad personal del individuo con la voluntad general de Rousseau, que se expresa en el Estado, se alcanza la libertad positiva. La moralidad es esencialmente moralidad social. La ley moral formal encuentra su aplicación en la vida social, especialmente en el Estado.

Fichte y Hegel trataron, por estas razones, de superar el formalismo de la ética kantiana dando a la moralidad una situación social. Pero se aprecia una diferencia entre ambos. Fichte insiste en la libertad individual y en la actividad del hombre según el deber que le impone la conciencia personal. Además, conviene añadir que la vocación moral del individuo es un elemento de un sistema de vocaciones morales y, de esta manera, se incluye en la sociedad. En la ética de Fichte, lo más importante es la lucha que mantiene el individuo para superarse a sí mismo, es decir, para ponerse a sí mismo en concordancia con la voluntad libre que tiende hacia la libertad total. Hegel, por el contrario, subraya desde un principio la sociedad política en la que el individuo se encuentra incluido y, por ello, resalta el aspecto social de la ética. La libertad positiva se consigue gracias a la participación en la totalidad social orgánica. Para contrarrestar esta visión un poco parcial que hemos dado, añadiremos que para Hegel el Estado sólo llega a ser completamente racional si reconoce el valor de la libertad subjetiva o individual. Cuando Hegel daba lecciones en Berlín sobre teoría política describiendo el Estado en términos muy retóricos, pretendía que sus oyentes tomaran conciencia social y política, y su interés básico estaba en la superación de lo que él había llamado preponderancia unilateral y nefasta de la moralidad interior. La propaganda del totalitarismo estaba muy lejos de su intención. Por otra parte, según Hegel, las instituciones políticas son el fundamento necesario de las actividades espirituales superiores del hombre, como el arte, la religión y la filosofía, en las que la libertad espiritual alcanza su expresión suprema.

Lo que se echa de menos, tanto en Fichte como en Hegel, tal vez sea una teoría clara sobre los valores morales absolutos. Si tenemos en cuenta que para Fichte la acción sólo existe para sí misma y la libertad también acaba en sí misma,

comprenderemos el carácter único de la vocación moral de cada uno de los seres humanos. Al mismo tiempo, corremos el riesgo de exagerar la importancia de la personalidad creadora y la originalidad de su vocación moral a expensas de la universalidad de la ley moral. Sin embargo, si socializamos la moralidad como lo hizo Hegel, evitamos el formalismo de la ética kantiana, pero nos exponemos a relativizar las normas y valores morales según los distintos períodos culturales y sociales en los que se produzcan. Evidentemente, muchos suscribirían esta afirmación, pero, si no la aceptamos, sentimos la necesidad de una teoría más explícita sobre los valores morales que la de Hegel, en la que su carácter absoluto sea indudable.

El pensamiento de Schelling se apartaba mucho de los de Fichte y Hegel. En uno de los estadios de su desarrollo, recogió muchas de sus ideas anteriores y llegó a representar la actividad moral del hombre como algo que tiende a crear una segunda naturaleza, es decir, un orden moral del mundo, un mundo moral dentro del mundo físico. Pero la diferencia entre su posición y la de Fichte es mayor porque Schelling añade una filosofía del arte y de la intuición estética a las que atribuye una decisiva importancia para la metafísica.

Con Fichte, el centro de gravedad caía en la lucha moral y en la libre acción moral, mientras que en Schelling se sitúa en la intuición estética a la que consideraba como llave para penetrar en la naturaleza última de la realidad. El genio del artista brilla más que el héroe moral en el pensamiento ético de Schelling. Sin embargo, cuando los problemas teológicos absorben completamente su atención, su filosofía del hombre adopta inmediatamente un subido matiz religioso. Schelling pensaba que la libertad es la capacidad de elegir entre lo bueno y lo malo, y que la personalidad moral es innata y resplandece en la oscuridad del mundo físico por la sublimación de la naturaleza inferior del hombre y la subordinación a la voluntad racional. Pero estos temas aparecen en forma metafísica. Por ejemplo, las ideas sobre la libertad y la personalidad que hemos mencionado condujeron a Schelling a especulaciones teosóficas sobre la naturaleza de Dios. Sus tesis sobre la naturaleza divina repercuten en su visión del hombre.

Volvamos a Hegel, el más grande de los idealistas alemanes. Sus análisis de la sociedad humana y su filosofía de la historia son impresionantes. Muchos de los que asistieron a sus clases sobre la historia deben haber sentido la importancia del pasado y el movimiento de la historia como algo presente. Hegel no se preocupaba sólo de hacer comprender el pasado. Hemos visto cómo su interés principal consistía en ayudar a sus alumnos a que tomaran conciencia social, política y ética. Creía que su análisis del Estado racional aportaría un esquema a la vida política de su tiempo, especialmente a la política alemana. Pero Hegel insiste siempre en la comprensión. No en vano dijo que el búho de Minerva sólo extiende sus alas al oscurecer y que

cuando la filosofía desprende un color grisáceo es que algún carácter de la vida se ha enfriado. Hegel creyó que la filosofía política servía para justificar formas sociales y políticas de una sociedad o cultura que estaban a punto de desaparecer. Una cultura o sociedad maduras, o incluso más que maduras, llegan a ser conscientes de sí mismas en la reflexión filosófica y precisamente gracias a ella. Esto sólo puede producirse en un momento en que el desarrollo de la vida exige y ofrece nuevas sociedades y nuevas formas sociopolíticas.

Con Marx aparece una actitud diferente. La tarea del filósofo radica en comprender el movimiento de la historia para así poder cambiar las instituciones y formas de organización social de acuerdo con el movimiento teleológico de la historia. Marx no niega el valor y la necesidad de la comprensión, pero insiste en su función revolucionaria, y, en este sentido, sí que puede decirse que Hegel mira hacia atrás y Marx hacia adelante. No hay necesidad de discutir aquí la validez de las ideas de Marx sobre la función del filósofo. Basta con señalar las diferentes posiciones de los grandes idealistas y de los revolucionarios sociales. Para encontrar en el campo idealista algo semejante al celo proselitista de Marx hemos de volver a Fichte y no a Hegel. Como veremos, Fichte creía que su propia filosofía debía ser salvada para bien de la sociedad humana. Hegel, por el contrario, sentía todo el peso de la historia sobre sus hombros y, lanzando una mirada retrospectiva sobre la historia del mundo, su ambición esencial era la de comprenderla. Además, a pesar de que nunca pensó que la historia se hubiera detenido al abrirse el siglo XIX, su sentimiento histórico era lo bastante agudo como para preservarle de cualquier utopía filosófica sobre la historia.

Capítulo II Fichte. —I

1. Vida y escritos.

Johann Gottlieb Fichte nació en 1762 en Rammenau, en Sajonia. Su familia era pobre y, en circunstancias normales, no habría podido cursar estudios superiores, pero el muchacho atrajo la atención de un noble de la región, el barón von Miltitz, que se ocupó de él, enviándole a la famosa escuela de Pforta, donde más tarde estudiaría Nietzsche. En 1780 empezó sus estudios de teología en la universidad de Jena que prosiguió en la de Wittenberg y, posteriormente, en Leipzig.

En sus tiempos de estudiante, Fichte se adscribió a la filosofía determinista. Un clérigo le recomendó una edición de la *Ética* de Spinoza que incluía la refutación de Wolff, para que el joven pudiera superar su posición determinista. Pero Fichte encontró muy débil esta refutación y el libro produjo un efecto contrario al pretendido. Sin embargo, el determinismo se avenía mal con el carácter activo y enérgico de Fichte así como con su preocupación por los temas morales, y pronto fue reemplazado por la clara afirmación de la libertad ética. Más tarde, se reveló como un inteligente contradictor de Spinoza, aunque este filósofo siempre fue tenido en cuenta por Fichte.

Por razones económicas, Fichte tuvo que aceptar un empleo de tutor en una familia de Zurich, y allí leyó a Rousseau y a Montesquieu y recibió con simpatía la noticia de la Revolución Francesa con su mensaje de libertad. Su interés por Kant se despertó al tener que explicar, a petición de un estudiante, la filosofía crítica. En 1791, cuando volvió de Varsovia, donde había sufrido humillaciones en su puesto de tutor en una familia aristócrata, y regresó a Alemania, visitó a Kant en Königsberg. Éste le recibió fríamente y Fichte trató de ser aceptado por Kant escribiendo un ensayo en el que desarrollaba la justificación kantiana de la fe, en virtud de la razón práctica. La obra *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* (*Ensayo sobre la crítica de toda revelación*) fue apreciada por Kant y, tras algunas dificultades con la censura teológica, se publicó en 1792. Como apareció anónimamente, muchos creyeron que había sido escrita por Kant. Cuando Kant deshizo este error, el nombre de Fichte comenzó a ser conocido mundialmente.

En 1793, Fichte publicó *Beiträge zur Berechtigung der Urteile des Publikums*

über die französischen Revolution (*Consideraciones destinadas a corregir el juicio del público sobre la Revolución Francesa*). Esta obra le dio una peligrosa fama de demócrata y jacobino; sin embargo, en 1794, llegó a ser profesor de filosofía en Jena, debido, en parte, a la calurosa recomendación de Goethe. Además de sus cursos académicos, dio una serie de conferencias sobre la dignidad del hombre y la misión del intelectual que se publicaron el mismo año en que obtuvo la cátedra. Fichte siempre tuvo algo de misionero y predicador. Su obra principal se publicó en 1794 con el título *Grundlage dergesammten Wissenschaftslehre* (*Fundamento de la teoría total de la ciencia*) y en ella expuso el desarrollo idealista de la filosofía crítica de Kant. Su antecesor en la cátedra de filosofía de Jena, K. L. Reinhold (1758-1823), que había aceptado una invitación a Kiel, pretendía que la crítica kantiana se transformara en un sistema filosófico derivado de un principio fundamental. Fichte, con su teoría de la ciencia, trató de llevar a cabo el intento de Reinhold hasta el final.[19] La teoría de la ciencia se concebía como una exposición del desarrollo sistemático de un último principio de las proposiciones fundamentales que son la base de las ciencias particulares, o de los caminos que conducen al conocimiento. Pero exponer esta evolución es describir el desarrollo del pensamiento creador. Por ello, la teoría de la ciencia no es sólo epistemología sino también metafísica.

Pero Fichte estaba muy lejos de concentrarse exclusivamente en la deducción teórica de la conciencia. Insistía en la finalidad moral del desarrollo de la conciencia, concretamente en el propósito moral de la existencia humana. En 1796, publicó *Grundlage des Naturrechts* (*Fundamento del derecho natural*), y en 1798, *Das System der Sittenlehre* (*El sistema de la ética*), declarando que estos temas eran tratados «según los principios de la teoría de la ciencia», cosa que es absolutamente cierta. Estas obras son mucho más que meros apéndices de la *Teoría de la ciencia*, ya que en ellas se manifiesta el verdadero carácter de la filosofía de Fichte como sistema de idealismo ético.

Se ha criticado, y no sin razón, la oscuridad de los representantes del idealismo metafísico. Un rasgo destacado de la actividad literaria de Fichte es su incansable esfuerzo para exponer claramente las ideas y principios de la teoría de la ciencia.[20] En 1797, publicó dos introducciones a la Teoría de la ciencia y, en 1801, *Sonnenklare Bericht über die neue Philosophie* (*Noticia clara como el día sobre la nueva filosofía*). Este título quizá sea un tanto optimista, pero, en cualquier caso, es una prueba del esfuerzo del autor para exponer claramente sus ideas. En el período que va de 1801 a 1813, Fichte redactó, con destino a sus cursos universitarios, una serie de versiones de la Teoría de la ciencia. En 1810, publicó *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse* (*La teoría de la ciencia en sus líneas generales*) y, en 1813, aparecía la segunda edición de *Tatsachen des Bewusstseins* (*Los hechos de la conciencia*).

En 1799, se interrumpió violentamente la carrera de Fichte en Jena. Sus proyectos de reforma de las sociedades estudiantiles, expresados en sus conferencias de los domingos, habían creado cierto malestar en la universidad. Sin embargo, el motivo de la ruptura fue la publicación de un ensayo sobre *Über den Grund unseres Glaubens an eme göttliche Weltregierung* (*La causa de nuestra creencia en un orden divino del mundo*). La publicación de este trabajo determinó la acusación de ateísmo; en él parecía que Fichte identificaba a Dios con el orden moral del mundo creado y mantenido por la voluntad humana. El filósofo se defendió indignado, pero con tan poco éxito que en 1799 tuvo que abandonar Jena y trasladarse a Berlín.

En 1800, Fichte publicó *Die Bestimmung des Menschen* (*La misión del hombre*). Esta obra forma parte de los llamados escritos populares que están dirigidos al público más que a los filósofos profesionales. Es un manifiesto que el autor escribió en defensa de su sistema de idealismo y contra la concepción romántica de la naturaleza y la religión. El exaltado lenguaje de Fichte sugiere un panteísmo romántico, sin embargo, el verdadero sentido de esta obra fue muy bien entendido por los propios románticos. Schleiermacher observó que Fichte rechazaba sistemáticamente toda tentativa de aproximación a Spinoza y, en una penetrante crítica, afirmó que la reacción hostil de Fichte frente a la idea de la necesidad universal en la naturaleza estaba inspirada por su mayor interés por el hombre, en cuanto que es un ser independiente y finito que debe siempre ser puesto por encima de la naturaleza. Según Schleiermacher, Fichte debiera haber conseguido una síntesis superior en la que incluyera lo verdadero de la filosofía de Spinoza y no limitarse a contraponer el hombre a la naturaleza.

En este mismo año de 1800, Fichte publicó su obra *Der geschlossene Handelsstaat* (*El Estado comercial cerrado*), en la que proponía una especie de Estado socialista. Anteriormente ya señalamos la actitud misionera de Fichte. Consideraba su sistema no sólo una verdad filosófica, en el sentido abstracto y académico, sino también una verdad de salvación que podía servir para una reforma de la sociedad. Al menos en este aspecto, tiene alguna semejanza con Platón. Fichte esperaba que la masonería sirviese como instrumento para promover la reforma moral y social según los principios de la *Teoría de la ciencia*. Esta esperanza fue abandonada y, finalmente, apoyó al gobierno prusiano. *El Estado comercial cerrado* era un programa que el filósofo ofrecía al gobierno.

En 1804, Fichte aceptó una cátedra en Erlangen, pero no tomó posesión de ella hasta abril de 1805 y, en este intervalo, dio conferencias en Berlín sobre *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (*Las características de la época contemporánea*) en las que criticaba la visión romántica de Novalis, Tieck y de los dos Schlegel. Tieck facilitó el contacto de Novalis con las obras de Boehme; algunos románticos eran fervientes partidarios del zapatero místico de Görlitz. Fichte no compartía este

entusiasmo y tampoco sentía la menor simpatía por el sueño de Novalis de una restauración de la cultura teocrática y católica. Fichte criticó también en estas conferencias la filosofía de la naturaleza de Schelling, antiguo discípulo suyo. Estas polémicas, en cierto modo, son accidentales a la filosofía de la historia que esquematiza en sus conferencias. «La época actual» de Fichte presenta uno de los períodos del desarrollo del hombre hacia el final de la historia, concebida ésta como la ordenadora de todas las relaciones humanas con la libertad, de acuerdo con la razón. Estas conferencias fueron publicadas en 1806.

En 1805, Fichte pronunció algunas conferencias en Erlangen sobre *Über das Wesen des Geleherten* (*La naturaleza del intelectual*). En el invierno de 1805-1806 dio otra serie de conferencias en Berlín sobre *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre* (*El camino hacia una vida santa o la doctrina de la religión*). Esta obra significa un cambio radical del pensamiento de Fichte sobre la religión. En ella se habla mucho menos del yo y se insiste en el Absoluto y la vida en Dios. Schelling le acusó de plagio por haber recogido sus ideas sobre el Absoluto, tratando de integrarlas en la *Teoría de la ciencia*, sin darse cuenta de que estos elementos son incompatibles. Sin embargo, Fichte se negaba a admitir que sus ideas sobre la religión, es decir, las que expuso en la *Doctrina de la religión*, fueran contradictorias con su filosofía original.

En 1806, cuando Napoleón invadió Prusia, Fichte se ofreció para acompañar a los ejércitos prusianos como predicador. Pero recibió la respuesta de que el rey creía que había llegado el momento de contestar con actos y no con palabras y que su oratoria serviría mejor para celebrar la victoria. Cuando los acontecimientos se volvieron graves, Fichte se fue de Berlín. Regresó en 1807 y, en este año, redactó sus *Reden an die deutsche Nation* (*Discursos a la nación alemana*). Estos discursos, en los que el filósofo habla con lenguaje retórico y exaltado de la misión cultural del pueblo alemán,[21] fueron tomando un carácter marcadamente nacionalista. Conviene recordar, en descargo de Fichte, que fueron escritos en las difíciles circunstancias de la dominación napoleónica.

En 1810, al fundarse la Universidad de Berlín, Fichte fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía. Entre 1811 y 1812 fue rector de la universidad. En 1814, su mujer le contagio un tifus y murió el 29 de enero de aquel año.

2. Sobre la búsqueda del principio fundamental de la filosofía; elección entre idealismo y dogmatismo.

El concepto inicial de Fichte de la filosofía tiene poco que ver con la idea romántica de la fusión de la filosofía y la poesía. La filosofía es, o al menos debiera serlo, una ciencia. En primer lugar, debe ser una serie de proposiciones que constituyan un todo sistemático, de manera que cada proposición encuentre su puesto dentro de un orden lógico. En segundo lugar, se impone que exista una proposición fundamental y lógicamente primaria. «Toda ciencia debe tener una proposición fundamental [*Grundsatz*]… y sólo una. De otra forma, no sería una sola ciencia sino varias ciencias».[22] Indudablemente, la afirmación de que cada ciencia debe tener una proposición fundamental y sólo una es muy discutible, pero, en todo caso, forma parte de lo que Fichte entiende por ciencia.

Este concepto de ciencia se inspira en un modelo matemático. La geometría es, según Fichte, el mejor ejemplo de ciencia. Pero es una ciencia particular, mientras que la filosofía es la ciencia de la ciencia, es decir, el conocimiento del conocimiento, o bien, la teoría de la ciencia (*Wissenschaftslehre*). Dicho de otra forma, la filosofía es la ciencia básica. Por ello, su proposición fundamental es indemostrable y verdadera por su propia evidencia. «Las demás proposiciones tendrán una certeza relativa, derivada de ella.» [23] Si no fuera una proposición fundamental, y por lo tanto demostrable en otra ciencia, la filosofía no sería una ciencia básica.

Como veremos al exponer su pensamiento, Fichte no se atiene en todo momento al programa que se deriva de su concepto de la filosofía. Esto es, su filosofía no es una deducción estrictamente lógica tal y como podría hacerla una máquina. Pero podemos ahora prescindir de ello. La pregunta más urgente es la siguiente: ¿cuál es la proposición básica de la filosofía?

Antes de contestar esta pregunta tenemos que decidir cómo debemos enfocar la proposición que buscamos. Según Fichte, nos enfrentamos desde un principio con una alternativa. La elección que hagamos depende del tipo de hombre que se sea. Ciertos hombres mirarán en una dirección y otros en otra. Esta idea de una opción inicial requiere una explicación que nos llevará a comprender el concepto de Fichte de la misión de la filosofía y del punto de partida de su pensamiento.

Fichte explica en su *Primera introducción a la teoría de la ciencia* que la filosofía está llamada a aclarar el fundamento de la experiencia (*Erfahrung*). La palabra experiencia tiene aquí un sentido muy restringido. Si consideramos los contenidos de la conciencia, distinguiremos dos clases. «En resumen, podemos decir que algunas de nuestras representaciones [*Vorstellungen*] van acompañadas del sentimiento de libertad, mientras que otras van acompañadas del sentimiento de necesidad.»[24] Si yo construyo imaginariamente un grifo, o una montaña de oro, o si decido marcharme a

París en vez de ir a Bruselas, tales representaciones parece que dependen de mí mismo. En cuanto que dependen de la elección del sujeto, van acompañadas del sentimiento de libertad. Si preguntamos por qué son lo que son, tendremos que contestar que el sujeto las hace ser lo que son. Pero si paseo por una calle de Londres, lo que oiga o vea no depende exclusivamente de mí. Estas son las representaciones que se acompañan del sentimiento de necesidad. Es decir, se me imponen a mí. A la totalidad del sistema de representaciones denomina Fichte «experiencia», aunque no siempre emplee esta palabra con este significado restringido. Nos preguntamos, ¿cuál es la causa o el fundamento de la experiencia? ¿Cómo hemos de explicar el hecho evidente de que gran cantidad de representaciones se imponen al sujeto? «Contestar a esta pregunta es la misión de la filosofía.» [25]

Ahora bien, dos posibilidades se nos presentan. La experiencia es siempre experiencia de algo a través de alguien que lo experimenta; esto es, la conciencia es siempre conciencia de un objeto en un sujeto, o, como a veces lo expresa Fichte, es inteligencia. En el proceso que Fichte llama abstracción, el filósofo puede aislar conceptualmente los dos factores que siempre se dan unidos en la conciencia real. De este modo puede formar conceptos de la inteligencia en sí y de la cosa-en-sí. Se le abren dos caminos. Puede intentar explicar la experiencia (en el sentido en que se ha descrito en el párrafo anterior) como producto de la inteligencia en sí, es decir, del pensamiento creador, o, también, puede explicar la experiencia como efecto de la cosa en sí. El primer camino, evidentemente, es el del idealismo; el segundo el del «dogmatismo», que incluye el materialismo y el determinismo. Si la cosa, el objeto, se toma como principio fundamental de la explicación, la inteligencia quedará reducida a un mero epifenómeno.

Esta alternativa es lo más característico de Fichte: ve una clara opción entre dos posiciones opuestas que se excluyen entre sí. Es cierto que algunos filósofos, especialmente Kant, intentaron realizar un compromiso, es decir, buscar un camino intermedio entre el idealismo puro y el dogmatismo que acaba en materialismo determinista. Fichte, sin embargo, no se aviene a tales compromisos. El filósofo que desea evitar el dogmatismo y todas sus consecuencias, y que está dispuesto a ser lógico, tiene que eliminar la cosa en sí como factor de la explicación de la experiencia. Las representaciones acompañadas del sentimiento de necesidad, por el sentimiento de haber sido impuestas, o de haber sido afectadas por un objeto que existe independientemente de la mente o del pensamiento, deben explicarse sin recurrir a la idea kantiana de la cosa-en-sí.

Pero ¿en qué principio puede fundamentar el filósofo su opción entre las dos posibilidades que se le presentan? No puede apelar a ningún principio teórico, pues hasta ahora no ha encontrado ningún principio y aún tiene que decidir la dirección en que debe buscarlo. Por ello, su decisión estará basada en la «inclinación y el interés».

[26] Es decir, la elección del filósofo depende de la clase de hombre que se sea; es inútil decir que Fichte está convencido de que la superioridad del idealismo sobre el dogmatismo como explicación de la experiencia se hace evidente al elaborar los dos sistemas. Pero éstos todavía no han sido desarrollados. En la búsqueda de un primer principio de la filosofía, no se puede recurrir a la superioridad teórica de un sistema que aún no ha sido construido.

Lo que Fichte quiere decir con esto es que el filósofo maduro y consciente de su libertad, que se le ha revelado en la experiencia moral, tiende al idealismo, mientras que el filósofo que carece de esta conciencia moral y de esta madurez se inclina al dogmatismo. El «interés» en cuestión es el interés en y por el yo; Fichte cree que en esto consiste el supremo interés. El dogmático, carente de este interés, subraya la cosa, el no-yo. Pero el pensador que tenga algún interés auténtico por el sujeto libre y moral hallará el principio básico de la filosofía en la inteligencia, en el yo más que en el no-yo.

El interés de Fichte por el yo libre y moralmente activo queda claramente definido desde un principio. Como algo subyacente e inspirador de la investigación teórica de los fundamentos de la experiencia, hay una profunda convicción del significado primario de la actividad libre y moral del hombre, y, por esto, prosigue la insistencia de Kant en la primacía de la razón práctica, la voluntad moral. Pero Fichte cree que para hacerlo así es necesario elegir el camino del idealismo puro. Más allá de la aparentemente ingenua conservación de la cosa-en-sí de Kant, Fichte vislumbra el espectro del spinozismo, la exaltación de la naturaleza y la desaparición de la libertad. Para ahuyentar este fantasma debemos rechazar este compromiso.

Claro que podemos separar la idea de Fichte sobre la influencia ejercida por la «inclinación» o el «interés» de su concepción históricamente condicionada, de la opción inicial con que se enfrenta el filósofo, y considerarla como precursora de lo que Jaspers ha llamado «psicología de las cosmovisiones». Pero, en una historia de la filosofía, conviene resistir a la tentación de embarcarse en una discusión tan atractiva.

3. El yo puro y la intuición intelectual.

Una vez elegido el camino del idealismo, hay que volver sobre el primer principio de la filosofía, la inteligencia en sí. Es más adecuado substituir esta palabra por el yo,

como Fichte suele hacerlo. Por ello, es necesario explicar la génesis de la experiencia desde el punto de vista del yo. En realidad, Fichte trataba de deducir la conciencia en general a partir del yo. Pero, al referirnos a la experiencia, en el sentido restringido antes apuntado, Fichte tropieza con la dificultad con que el idealismo puro lo hace de una manera u otra, concretamente, con el hecho evidente de que el yo se encuentra en un mundo de objetos que le afectan de diversos modos. El idealismo que no sepa enfrentarse directamente con este hecho es insostenible.

¿Cuál es el yo que fundamenta la filosofía? Para responder a esta pregunta tenemos que ir más allá de la objetivación del yo, del yo como objeto de introspección, o de la psicología empírica, hasta llegar al yo puro. Fichte dijo una vez a sus alumnos: «Señores, piensen en la pared» y prosiguió: «Señores, piensen en quien ha pensado en la pared». Está claro que podríamos proseguir indefinidamente de esta forma: «Señores, piensen en quien pensó en quien pensaba en la pared», etc. Dicho de otra forma, por más que intentemos objetivar el yo, es decir, transformarlo en objeto de la conciencia, siempre queda un yo que trasciende la objetivación y que es en sí mismo la condición de cualquier posibilidad de objetivación, así como la condición de la unidad de la conciencia. El primer principio de la filosofía es precisamente este yo puro o trascendental.

Carece de fundamento objetar que no podemos encontrar un yo absoluto pensando en él. Precisamente, Fichte así lo reconoce, a pesar de que sea la condición necesaria para hacerlo. Por esta razón puede parecer que Fichte fue más allá de la experiencia (en el sentido no restringido de la palabra) o de la conciencia y que se olvidó de observar las limitaciones que él mismo se había impuesto. Es decir, que, habiendo reafirmado la visión kantiana de que nuestro conocimiento teórico no puede extenderse más allá de la experiencia, parece que ahora hubiera sobrepasado este límite.

Fichte insiste en que no es este el caso. Parece gozar de una intuición intelectual del yo puro, sin que esto sea una experiencia mística reservada a unos pocos privilegiados; tampoco es una intuición del yo puro como una entidad que exista más allá de la conciencia o detrás de ella. Es una conciencia del yo puro, o del principio del yo como actividad dentro de la conciencia. «No puedo mover ni un dedo de la mano sin la intuición intelectual de mi autoconciencia y de sus actos. Únicamente, por medio de la intuición llego a ser consciente de que yo realizo estos actos… Quien reconoce esta actividad, apela a esta intuición. Este es el fundamento de la vida, sin ello, se produce la muerte.»[27] Con otras palabras, cualquiera que sea consciente de un acto propio es también consciente de sí mismo en cuanto que actúa. En este sentido, alcanza una intuición de sí mismo como actividad, pero de aquí no se sigue que reconozca reflexivamente esta intuición como un elemento o componente de su conciencia. Esto sólo puede reconocerlo el filósofo por la reflexión. La reflexión

trascendental, por la que la atención se centra en el yo puro, es un acto filosófico; esta reflexión se dirige a la conciencia ordinaria y no es una experiencia mística privilegiada. Así pues, el filósofo que desea convencer a alguien de la realidad de esta intuición, tiene que hacerlo invitando a tener en cuenta los datos de la conciencia y a pensar sobre ellos. No puede demostrar a nadie la existencia en un estado puro de la intuición, sin mezcla alguna de otros componentes de la mente; no existe en este estado. Tampoco puede invitar a reflexionar sobre la propia autoconciencia hasta que se vea que ésta incluye una intuición del yo puro, no como cosa, sino como actividad. «No se puede demostrar por medio de conceptos la existencia de tal poder intelectual, y tampoco se puede desarrollar su naturaleza mediante conceptos. Cada cual tiene que encontrarla de manera inmediata en sí mismo, pues, de otra forma, nunca será capaz de conocerla.» [28]

La tesis de Fichte se puede aclarar de la siguiente manera. El yo puro no puede transformarse en objeto de la conciencia de la misma manera en que, por ejemplo, puede hacerlo el deseo. Sería absurdo decir que a través de la introspección veo un deseo, una imagen y un yo puro. Cada acto de objetivación presupone un yo puro. Por esta razón se le denomina yo trascendental. De aquí no se deduce que el yo puro sea una entidad oculta que pueda inferirse, ya que éste se manifiesta a sí mismo en la actividad de la objetivación. Cuando digo que «estoy andando», objetivo la acción de andar, en cuanto que la hago objeto para un sujeto. El yo puro se revela a sí mismo ante la reflexión por su actividad objetivadora. Una actividad se intuye, pero no se infiere ninguna entidad detrás de la conciencia. Por ello, Fichte concluye que el yo puro no es algo que actúa, sino que es simplemente actividad o hacer, «la inteligencia para el idealismo es hacer [*Tun*] y nada más que esto; nunca debiera llamársela cosa activa [*ein Tätiges*]».[29]

Al menos a primera vista, Fichte parece contradecir la negativa de Kant de la facultad de intuición intelectual de la mente humana. Fichte parece transformar el yo transcendental en objeto de la intuición; este yo era para Kant una condición lógica de la unidad de la conciencia que no podía intuirse ni tampoco ser demostrada su existencia como substancia espiritual. Fichte insiste en que su oposición a Kant es puramente verbal. Cuando Kant niega que la mente humana posee la facultad de intuición intelectual, se refiere a que no podemos gozar de una intuición intelectual de entidades suprasensibles que transciendan la experiencia. La *Teoría de la ciencia* no afirma en realidad lo que Kant niega. En ella no se reivindica que intuyamos el yo puro como substancia espiritual, o entidad que trascienda la conciencia, sino, sencillamente, se dice que es una actividad dentro de la conciencia que se revela a sí misma por la reflexión. Por otra parte, la doctrina de Kant sobre la apercepción pura[30] admite, en cierto modo, la intuición intelectual y Fichte apunta que es fácil señalar el lugar desde el que Kant hubiera podido admitir esta intuición. Afirmaba

que somos conscientes de un imperativo categórico; pero, si hubiese considerado detenidamente este asunto, tendría que haber visto que esta conciencia implica la intuición intelectual del yo puro como actividad. Fichte continúa este orden de ideas y sugiere una manera concreta de acercarse a este problema. «En la conciencia de esta ley… se basa la intuición de la autoactividad y de la libertad… Únicamente a través de esta ley moral puedo aprehenderme a mí mismo. Si yo me aprehendiese a mí mismo de esta forma, me vería obligado a aprehenderme como autoactivo…» [31] Y, volviendo sobre ello, la vigorosa calidad ética del pensamiento de Fichte encuentra una clara forma de expresión.

4. Observaciones sobre la teoría del yo puro; fenomenología de la conciencia y metafísica idealista.

Considerando este problema desde el punto de vista de la fenomenología de la conciencia, diremos que Fichte, según mi opinión, está perfectamente justificado al afirmar el yo-sujeto o el yo trascendental. Hume al considerar su propio pensar, sólo halló fenómenos psíquicos y por ello redujo el yo a la sucesión de estos fenómenos. [32] Esta forma de proceder es fácilmente comprensible, ya que una parte de su programa consistía en la aplicación al hombre del método experimental que, con tanto éxito, había probado la «filosofía experimental» o ciencia natural. Pero la preocupación por los objetos o los datos de la introspección le llevaron a olvidar el hecho de que los fenómenos psíquicos llegan a ser fenómenos (que se presentan a un sujeto) sólo por medio de la actividad objetivadora de un sujeto que trasciende en este mismo sentido a la objetivación. Evidentemente, con ello no tratamos de reducir el ser humano a un yo trascendental o metafísico. El problema de la relación entre el hombre, en cuanto sujeto puro, y los demás aspectos de su ser no se puede eludir. Sin embargo, esto no modifica el hecho de que el reconocimiento del yo trascendental es esencial dentro de una fenomenología de la conciencia. Fichte demostró, en esto, poseer una capacidad de introspección superior a la de Hume.

Sin embargo, Fichte no se limita a considerar la fenomenología de la conciencia, es decir, no se limita a analizarla descriptivamente. Le interesa fundamentalmente desarrollar el sistema de la metafísica idealista, y esta preocupación se refleja en su teoría del yo trascendental. Desde un punto de vista puramente fenomenológico,

hablar del «yo trascendental» no nos permite afirmar con más razón la existencia separada de este «yo trascendental» que a los médicos hablar del estómago en general a partir de los estómagos de sus pacientes. Si nos proponemos deducir la totalidad de la esfera de lo objetivo, incluyendo la naturaleza y las conciencias en cuanto que son objetos para un sujeto, no podremos superar el solipsismo, o bien tendremos que interpretar el yo trascendental como actividad productiva supraindividual que se manifiesta a sí misma en la conciencia finita. Y precisamente porque Fichte no trata de defender el solipsismo, tiene que interpretar el yo puro como un yo absoluto supraindividual.

La forma en que Fichte maneja el término *yo*, o *ego*, sugiere a muchos lectores la idea de que está hablando de un ser o un yo individual. Esta interpretación se vio facilitada porque la mayor parte de los aspectos metafísicos de su pensamiento no estaban desarrollados en sus primeros escritos. Fichte insistía en que esta interpretación es errónea. En las conferencias que dio en el invierno de 1810-1811, comentó las críticas que había suscitado su *Teoría de la ciencia* y reafirmó que él nunca había dicho que el yo creador fuera un ser finito e individual. «Por lo general se ha entendido la doctrina de la ciencia como si en ella se atribuyera a lo individual efectos tales como la producción de la totalidad del mundo material… Esto es completamente erróneo: no es lo individual, sino la vida espiritual e inmediata la que crea todos los fenómenos, incluyendo los fenómenos individuales.»[33]

En este pasaje debemos observar que emplea la palabra «vida» en lugar de «yo». Fichte, partiendo de las tesis de Kant para transformarlas en idealismo puro, expuso en primer término sus ideas sobre el yo puro o absoluto. A medida que iba pasando el tiempo, comprendió que no se podía describir como un yo o un sujeto la actividad infinita que fundamenta la conciencia, incluyendo al mismo yo finito. No hay por qué insistir más en ello. Baste con señalar las protestas de Fichte por lo que él consideraba una interpretación equivocada de su doctrina. El yo absoluto no es un ser finito e individual, sino una actividad infinita (mejor dicho, ilimitada).

En este sentido, la *Teoría de la ciencia* es, a un tiempo, una fenomenología de la conciencia y una metafísica del idealismo. Hasta cierto punto, cabe distinguir estos dos aspectos, y considerar el valor de su pensamiento sin aceptar su idealismo metafísico. Esto es lo que habíamos indicado cuando nos referíamos a su doctrina del yo trascendental, pero esta distinción se aplica a un campo más amplio.

5. Los tres principios fundamentales de la filosofía.

En la segunda sección de este capítulo, se aludía a que, según Fichte, la filosofía debe tener una proposición fundamental e indemostrable. El lector tal vez haya pensado ya que el yo puede ser cualquier cosa, pero nunca una proposición. Esto es muy cierto. Aún no sabemos en qué consiste una proposición básica de la filosofía. Lo que sabemos es que debe ser expresión de la actividad original del yo puro.

Ahora bien, podemos distinguir entre la actividad espontánea del yo puro, por una parte, y el pensar mismo del filósofo o la reconstrucción filosófica de esta actividad, por otra. La actividad espontánea del yo puro no es consciente en sí misma al fundamentar la conciencia. El yo puro no existe «para sí mismo» como actividad espontánea. Sólo llega a existir para sí mismo como yo en la intuición intelectual por la que el filósofo aprehende la actividad espontánea del yo gracias a su reflexión trascendental. Es por este acto del filósofo, «a través de una actividad dirigida hacia una actividad… cuando el yo llega a ser originalmente [*ursprünglich*] para sí mismo».[34] Por ello, se dice que el yo puro «se pone» (*sich setzen*) en la intuición intelectual. La proposición fundamental de la filosofía es la de que «el yo pone originalmente su propio ser».[35] En la reflexión trascendental, el filósofo vuelve a la causa última de la conciencia y el yo puro se afirma a sí mismo por la intuición intelectual. El yo trascendental, pues, no es demostrado como una conclusión a partir de unas premisas, sino que se ve en cuanto que se afirma a sí mismo y, por tanto, existe. «*Ponerse a sí mismo* y *ser* son una misma cosa para el yo.» [36]

El yo puro se ha hecho para afirmarse a sí mismo en lo que Fichte llama «actividad dirigida hacia una actividad»;[37] la actividad espontánea original del yo no es consciente en sí misma. Es, más bien, la causa última de conciencia, es decir, de la conciencia ordinaria y natural de uno mismo en el mundo. Pero esta conciencia no se da sin que el no-yo se oponga al yo. De aquí resulta que la segunda proposición básica de la filosofía es «un no-yo es simplemente opuesto al yo».[38] Esta oposición debe ser realizada por el yo, pues, de otra forma, habría que abandonar el idealismo puro.

Ahora bien, el no-yo al que se refiere la segunda proposición es ilimitado, en el sentido de que es más bien objetividad en general que un objeto definido, o que un conjunto de objetos finitos. Este no-yo ilimitado se opone al yo dentro del mismo yo. Tratamos de la reconstrucción sistemática de la conciencia; y la conciencia es una unidad que comprende el yo y el no-yo. La actividad ilimitada que constituye el yo puro, o absoluto, tiene que «poner» el no-yo dentro de sí mismo. Pero, si ambos son ilimitados, tenderán necesariamente a excluirse entre sí. Tenderán a obstaculizarse, a aniquilarse. La conciencia, entonces, será algo imposible. Pero, dado que la conciencia tiene que existir, se impone una limitación recíproca del yo y el no-yo.

Cada uno de ellos limita y cierra al otro. En este sentido, tanto el yo como el no-yo, tienen que ser «divisibles» (*teilbar*). En su *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte da la siguiente formulación de la tercera proposición básica de la filosofía: «Yo pongo en el yo un no-yo divisible, como opuesto al yo divisible».[39] Es decir, el yo absoluto pone dentro de sí mismo a un yo finito y a un no-yo finito. Ambos se limitan recíprocamente y se determinan entre sí. Es evidente que Fichte no cree que pueda existir sólo uno de ellos. Como veremos, sostiene que la conciencia de sí mismo requiere la existencia del otro (y, del mismo modo, la de la pluralidad de seres finitos). Este punto de vista significa que no puede existir la conciencia si el yo absoluto, considerado como actividad ilimitada, no produce dentro de sí mismo el yo finito y el no-yo finito.

6. Comentarios aclaratorios sobre el método dialéctico de Fichte.

Si por conciencia entendemos, al igual que Fichte, la conciencia humana, no es difícil comprender la afirmación de que el no-yo sea una condición necesaria de la conciencia. El yo finito puede reflejarse en sí mismo, pero esta reflexión es para Fichte un retorno de la atención del no-yo al yo. Por ello, el no-yo es una condición necesaria incluso de la conciencia de sí mismo.[40] Nos debemos preguntar por qué tiene que existir la conciencia. Dicho de otra manera, ¿cómo se puede deducir, a partir de la primera, la segunda proposición básica de la filosofía?

Fichte responde que es imposible hacer una deducción puramente teórica. Tenemos que recurrir a una deducción práctica. Es decir, debemos considerar el yo absoluto o puro como una actividad ilimitada que tiende hacia la conciencia de su propia libertad a través de la autorrealización moral. Debemos entender la posición del no-yo como algo indispensable para alcanzar esta meta. Es cierto que el yo absoluto no actúa conscientemente con ninguna finalidad. Pero el filósofo, al pensar esta actividad, descubre un movimiento total dirigido hacia una finalidad determinada. También verá que la conciencia de sí mismo exige el no-yo, a partir de que la actividad ilimitada del yo, comparable a una línea recta indefinida, puede retroceder hacia sí misma; y también que la actividad moral requiere un campo objetivo, un mundo en el que pueda actuar.

La segunda proposición básica de la filosofía viene a ser la antítesis de la tesis. Ya hemos visto como el yo y el no-yo tienden a limitarse entre sí. Teniendo en cuenta esto, el filósofo enuncia la tercera proposición básica que viene a ser la síntesis de tesis y antítesis anteriores. Fichte no pretende decir que el no-yo exista de forma que aniquile el yo puro, o, ni siquiera, que pueda intentarlo. Esta aniquilación sólo podría darse si el no-yo ilimitado fuera puesto dentro del yo; por esta razón se impone la tercera proposición. Con otras palabras, la síntesis demuestra lo que significa la antítesis, para que no surja la contradicción entre un yo ilimitado y un no-yo ilimitado. Si suponemos que ha de surgir la conciencia, la actividad que fundamenta la conciencia forzosamente tiene que producir una situación en la que el yo y el no-yo se limitan entre sí.

Si consideramos esto mismo desde otro punto de vista, la dialéctica de la tesis, antítesis, y síntesis de Fichte[41] adopta la forma de una determinación progresiva de los significados de la proposición inicial. Las contradicciones que van surgiendo se resuelven porque sólo son aparentes. «Todas las contradicciones se resuelven determinando más estrechamente las proposiciones contradictorias.» [42] Por ejemplo, al hablar de la afirmación de que el yo se pone a sí mismo como infinito, y de que se pone a sí mismo como finito, Fichte hace la siguiente observación; «En el caso de que este yo fuera puesto como finito e infinito, las contradicciones no se resolverían…».[43] La contradicción aparente se resuelve definiendo los significados de estas dos afirmaciones y, entonces, su compatibilidad mutua se vuelve evidente. En este caso, hay que considerar la actividad infinita en cuanto que se expresa a sí misma en los yo finitos y a través de ellos.

No sería correcto decir que la dialéctica de Fichte sólo consiste en la determinación o clarificación progresiva de los significados. Fichte introduce ideas que no pueden obtenerse por medio de un análisis de la proposición inicial, ni del resto de las proposiciones. Es decir, para pasar de la segunda proposición básica a la tercera, Fichte postula una actividad limitadora del yo, a pesar de que la idea de limitación no pueda obtenerse por un análisis lógico de la primera ni de la segunda proposición.

Hegel criticó este modo de proceder diciendo que era poco especulativo, es decir, poco filosófico. Según Hegel, era indigno de un filósofo presentar algo como una deducción y decir al mismo tiempo que ésta no es estrictamente teórica,[44] introduciendo así, como un *deus ex machina*, actividades no deducidas del yo con objeto de poder efectuar el paso de una a otra proposición.

Creo que es difícil negar que el modo de proceder de Fichte no concuerda exactamente con su idea inicial de la filosofía como ciencia deductiva. Al mismo tiempo, conviene recordar que para Fichte la misión del filósofo es reconstruir conscientemente un proceso activo que se realiza en sí mismo inconscientemente,

esto es, fundamentar la conciencia. El filósofo parte para ello de la autoposición del yo absoluto y llega a la conciencia humana tal y como se nos presenta. Si es imposible proceder paso a paso a la reconstrucción de la actividad productiva del yo, sin atribuirle una cierta función o un modo de actividad, se impone atribuirle esta naturaleza activa. Incluso si el concepto de limitación no puede obtenerse por medio de un análisis estrictamente lógico de las dos primeras proposiciones básicas, es necesario, según Fichte, aclarar sus respectivos significados.

7. La teoría de la ciencia y la lógica formal.

Al insistir en la doctrina de Fichte de las tres proposiciones básicas de la filosofía, he omitido el procedimiento lógico empleado en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, que el propio Fichte destaca en alguno de sus pasajes. Sin embargo, esta lógica no es realmente necesaria ya que también Fichte prescindió de ella en alguna de las exposiciones de su sistema filosófico. Pero, al mismo tiempo, conviene tenerla en cuenta, ya que es útil para aclarar las ideas de Fichte sobre las relaciones entre filosofía y lógica formal.

En el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte considera la primera proposición fundamental de la filosofía al reflexionar sobre una proposición lógica indemostrable; su verdad es admitida universalmente. Este es el principio de identidad expuesto de la siguiente forma: *A es A*, o bien, $A = A$. En esta afirmación no se dice nada acerca del contenido de *A*; tampoco se afirma que *A* exista. Sólo se afirma una relación necesaria entre *A* y sí misma. Si existe *A*, ésta necesariamente es idéntica a sí misma. Esta relación necesaria entre *A* como sujeto y *A* como predicado, Fichte la denomina *X*.

Este juicio se pone sólo en el yo y a través del mismo. De este modo, se afirma la existencia del yo en su actividad de efectuar juicios, aunque no se le asigne ningún valor a *A*. «Si es cierta la proposición $A = A$, forzosamente lo tiene que ser la proposición *yo soy*.»[45] Al afirmar el principio de identidad el yo se afirma o se pone a sí mismo como idéntico a sí mismo.

Observemos que, aunque Fichte emplee el principio formal de identidad para llegar a la primera proposición básica de la filosofía, éste no es en sí mismo dicha proposición. Es evidente que no se puede llegar muy lejos en la deducción o

reconstrucción de la conciencia si se propone el principio formal de identidad como punto de partida.

Pero, la relación entre el principio formal de identidad y la primera proposición básica de la filosofía es, según Fichte, mucho más estrecha que la descripción del primero como un paso para llegar a la segunda. El principio de identidad es, por así decirlo, la primera proposición básica de la filosofía con variables que substituyen los valores definidos, o su contenido. Esto es, si tomamos la primera proposición básica de la filosofía y la convertimos en algo puramente formal, obtenemos el principio de identidad. En este sentido, el principio de identidad se funda en la primera proposición básica de la filosofía y puede derivarse de ella.

De manera semejante, lo que Fichte llama axioma formal de oposición *no-A no=A*, se emplea para llegar a la segunda proposición básica. El poner *no-A* presupone poner *A* y, de este modo, algo opuesto a *A*. Esta oposición sólo se da en el yo y por medio de él. El axioma formal de oposición tiene su fundamento en la segunda proposición de la filosofía que afirma el yo oponiendo a sí mismo el no-yo en general. La proposición lógica que Fichte llama axioma de la causa o de razón suficiente, *A en parte* = —*A*; *y a la inversa*, se fundamenta en la tercera proposición básica de la filosofía, porque aquélla se deriva al abstraer el contenido concreto de la tercera proposición y substituir las variables.

En resumen, Fichte dice que la lógica formal depende y se deriva de la *Teoría de la ciencia*, y no al revés. Esta relación entre la lógica formal y la filosofía básica queda un tanto oscurecida porque en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*, Fichte parte de la reflexión sobre el principio de identidad, En una posterior exposición, aclara la idea del carácter derivado de la lógica formal. Esta idea refuerza su concepto de que la *Teoría de la ciencia* es la ciencia fundamental.

Podemos añadir que Fichte, al deducir las proposiciones fundamentales de la filosofía, deduce también las categorías. En su opinión, la deducción de Kant era poco sistemática. Pero, sin embargo, si empezamos por considerar al yo poniéndose a sí mismo, podemos deducirlas sucesivamente en el curso de la reconstrucción de la conciencia. De esta forma, la primera proposición básica nos da la categoría de realidad, ya que «lo que se ha puesto por la mera posición de una cosa… es su realidad, su esencia [*Wesen*]».[46] La segunda proposición nos da la categoría de negación y la tercera, evidentemente, la de determinación o limitación.

8. Idea general de las dos deducciones de la conciencia.

La idea de limitación recíproca proporciona la base de la doble deducción de la conciencia. La afirmación de que el yo absoluto pone dentro de sí mismo al yo finito y al no-yo finito, en cuanto que se limitan o determinan recíprocamente, implica dos proposiciones. En primer lugar el yo absoluto se opone a sí mismo, limitado por el no-yo y, en segundo lugar, el yo absoluto pone (dentro de sí mismo) al no-yo limitado o determinado por el yo (finito). Estas dos proposiciones son, respectivamente, las proposiciones básicas de las deducciones teórica y práctica de la conciencia. Considerando al yo afectado por el no-yo, podemos proceder a la deducción teórica de la conciencia, que Fichte llama las series «reales» de actos, es decir, de los actos del yo determinado por el no-yo. Por ejemplo, la sensación pertenece a esta clase de actos. Sin embargo, si consideramos el yo en relación con el no-yo, podemos proceder a la deducción práctica de la conciencia que integra las series «ideales» de actos, incluyendo el deseo y la acción libre.

Estas dos deducciones son complementarías, pues juntas constituyen la deducción filosófica total o la reconstrucción de la conciencia. La deducción teórica está subordinada a la práctica. El yo absoluto es un esfuerzo continuo por realizarse a sí mismo a través de la actividad moral libre, y el no-yo, el mundo de la naturaleza, es un instrumento para alcanzar este fin. La deducción práctica es la razón por la que el yo absoluto pone el no-yo limitando y afectando al yo finito, y de esta manera nos introduce en el campo de la ética. Las teorías de Fichte sobre el derecho y la moral son una continuación de la deducción práctica contenida en la *Teoría de la ciencia*. Anteriormente ya se había insistido en que la filosofía de Fichte es esencialmente un idealismo ético y dinámico.

Es imposible exponer aquí todas las etapas de la deducción de la conciencia. De todas formas, no hay mayor interés en ello. Se aludirá a algunos rasgos de la deducción teórica y práctica con objeto de que el lector pueda hacerse una idea de la línea de pensamiento de Fichte.

9. Deducción teórica.

El sistema idealista de Fichte exige que toda actividad sea referida en último

término al yo mismo, es decir, al yo absoluto. El no-yo sólo existe para la conciencia. Para poder admitir la idea de la existencia de un no-yo independientemente de la conciencia, y afecta al yo, habría que aceptar la idea de la cosa-en-sí y abandonar el idealismo. Pero es evidente que partiendo del punto de vista de la conciencia ordinaria, se impone la distinción entre representación (*Vorstellung*) y cosa. Creemos espontáneamente que las cosas, que existen independientemente del yo, actúan sobre nosotros. Esta creencia está plenamente justificada, y Fichte tratará de demostrarla dentro de su idealismo metafísico, explicando la manera cómo surge el punto de vista de la conciencia ordinaria y cómo, desde este punto de vista, nuestra creencia espontánea en una naturaleza objetiva queda justificada. La filosofía idealista pretende explicar los hechos de la conciencia según los principios del idealismo.

Fichte se ve obligado a atribuir al yo la capacidad de producir la idea de un no-yo que existe independientemente de él, aun cuando, de hecho, sea dependiente, de tal modo que la actividad del no-yo tendrá que ser la actividad del yo mismo. De la misma manera es evidente que hay que atribuir esta capacidad al yo absoluto y no al ser individual, y tiene que actuar espontáneamente, inevitablemente y sin recurrir a la conciencia. Cuando la conciencia entra en escena el acto debe haberse cumplido ya, puesto que de otra manera sería imposible explicar nuestra creencia espontánea en una naturaleza que exista independientemente del yo. Con otras palabras, la naturaleza tiene que ser algo dado cuando la consideramos en relación con la conciencia empírica. Sólo el filósofo descubre la actividad productiva del yo absoluto mediante la reflexión trascendental y hace consciente lo que, en sí, se produce sin conciencia. El hombre que no es filósofo, y la conciencia empírica del filósofo, consideran el mundo natural como algo dado, como una situación en la que se encuentra el yo finito mismo.

Fichte llama a esta capacidad poder de imaginación o, mejor, poder productivo de imaginación, o poder de imaginación productiva. La capacidad de imaginación era una nota destacada del pensamiento de Kant, y servía para relacionar la sensibilidad con el entendimiento.[47] Para Fichte, este poder de imaginación tiene un papel decisivo en la fundamentación de la conciencia ordinaria o empírica. No es una tercera fuerza que se añada al yo y al no-yo; es la actividad del yo, es decir, del yo absoluto. Fichte en sus primeros escritos da la impresión de referirse a la actividad del ser individual. Pero, al revisar la evolución de su pensamiento, protesta diciendo que nunca fue así.

Fichte describe el yo como si limitara espontáneamente su propia actividad y, de esta manera, poniéndose a sí mismo como pasivo, afectado, en lo que él llama historia pragmática de la conciencia.[48] Este estado constituye la sensación (*Empfindung*). La actividad del yo se reafirma a sí misma y objetiviza la sensación. Esto es, en la actividad de la intuición dirigida hacia el exterior el yo refiere

espontáneamente las sensaciones al no-yo. Este acto fundamenta la distinción entre representación o imagen (*Bild*) y cosa. En la conciencia empírica, el yo finito considera la distinción entre imagen y cosa como una distinción entre modificación subjetiva y objeto que existe independientemente de su actividad, ignorando que la proyección del no-yo era la labor de la imaginación productiva cuando funciona a un nivel infraconsciente.

Ahora bien, la conciencia requiere no sólo un no-yo indeterminado, sino también objetos definidos y distintos. Para que haya objetos distintos, tiene que haber también una esfera común en la que los objetos, por su relación con ella, se excluyan mutuamente. El poder de imaginación produce el espacio extenso, continuo, e indefinidamente divisible, como una forma de intuición.

Del mismo modo, tiene que haber una serie temporal irreversible, para que sean posibles los actos sucesivos de la intuición y para que cada acto concreto de la intuición pueda surgir en un momento dado, excluyendo a los demás. Por ello, la imaginación productiva pone el tiempo como una segunda forma de intuición. Es innecesario decir que las formas de espacio y tiempo son productos espontáneos de la actividad del yo puro o absoluto, pues no son puestas consciente y deliberadamente.

El desarrollo de la conciencia requiere que el producto de la imaginación creadora se determine más. Esta determinación la efectúan el poder del entendimiento y el poder del juicio. El yo «fija» (*fixiert*) las representaciones como conceptos en el nivel del entendimiento; el poder de juicio convierte estos conceptos en objetos *pensados*, en el sentido de que éstos llegan a existir, no sólo *en*, sino también *para* el entendimiento. Ambos son necesarios para una completa comprensión. «En el entendimiento no hay nada, ningún poder de juicio; nada existe en el entendimiento *para el entendimiento*…»[49] La intuición sensible está fijada indisolublemente a los objetos particulares; pero en el nivel de entendimiento y de juicio se encuentra la abstracción de los objetos particulares y el establecimiento de juicios universales. En la historia pragmática de la conciencia, hemos visto cómo el yo se eleva sobre la actividad inconsciente de la imaginación productiva, adquiriendo de este modo una cierta libertad de movimientos.

Pero la conciencia de sí mismo necesita algo más que el poder de abstraer objetos universales a partir de los particulares. Esto presupone la capacidad de abstracción de los objetos en general para poder alcanzar de esta forma la reflexión sobre el sujeto. A este poder de abstracción absoluta le llama Fichte razón (*Vernunft*). Cuando la razón abstrae de la esfera del no-yo, queda el yo y se obtiene con ello la conciencia de sí mismo. Pero no se puede eliminar totalmente al yo como objeto e identificarse a sí mismo en la conciencia con el yo como sujeto. Esto es, la pura conciencia de sí mismo en la que el yo como sujeto es completamente transparente para sí mismo viene a ser un ideal inalcanzable. «Cuanto más un individuo pueda dejar de pensarse

a sí mismo como objeto, más se aproxima su conciencia empírica a la autoconciencia pura.»[50]

El poder de la razón capacita al filósofo para aprehender el yo puro y para reconstruir en la reflexión trascendental su actividad productiva en movimiento hacia la autoconciencia. Ya hemos visto que la intuición intelectual del yo absoluto nunca deja de hallarse mezclada con otros elementos. Ni siquiera el filósofo alcanza el ideal de lo que Fichte llama la autoconciencia pura.

10. Deducción práctica.

La deducción práctica de la conciencia va más allá de la labor de la imaginación productiva y revela su fundamento en la naturaleza del yo absoluto como un esfuerzo infinito (*ein unendliches Streben*). Al hablar de esfuerzo, se entiende que nos referimos a un esfuerzo para alcanzar algo; es decir, presuponemos la existencia del no-yo. Pero si empezamos por el yo absoluto, considerándolo como esfuerzo infinito, no podemos suponer la existencia del no-yo. Hacerlo así sería volver a introducir la cosa-en-sí de Kant. Fichte insiste en que este esfuerzo exige un contramovimiento, que es un esfuerzo en contra de algo, que presupone un obstáculo. Si no hubiese resistencia quedaría satisfecho y el esfuerzo cesaría. Pero el yo absoluto no puede dejar de esforzarse. La misma naturaleza del yo absoluto requiere que la imaginación productiva ponga al no-yo, esto es, que el yo absoluto lo ponga en su actividad «real».

Podemos explicarlo así: hay que concebir el yo absoluto como actividad, y esta actividad es fundamentalmente un esfuerzo infinito. Pero, según Fichte, el esfuerzo implica un punto de apoyo, es decir, un obstáculo. El yo tiene que poner al no-yo, la naturaleza, como obstáculo que hay que salvar. Dicho de otra forma, la naturaleza es un instrumento necesario para la realización moral del yo, es un campo de acción.

Sin embargo, Fichte no parte de la idea del yo como un esfuerzo para llegar directamente a la posición del no-yo. Dice que en primer lugar el esfuerzo adopta la forma determinada de impulso o tendencia infraconsciente (*Trieb*) y que existe «para el yo» en forma de sensación (*Gefühl*). Ahora bien, el impulso o tendencia pretende ser causalidad, efectuando algo fuera de sí mismo. Considerado como simple impulso o tendencia, es evidente que no puede efectuar nada. La sensación de impulso o

tendencia es una sensación de limitación, de no ser capaz, de estar impedido. El yo que siente está obligado a poner el no-yo como una sensación de yo-no-sé-que, de obstáculo. El impulso, entonces, puede llegar a ser «impulso *hacia un objeto*».[51]

No importa que para Fichte la sensación sea la base de la creencia en la realidad. El yo siente el impulso como un poder o una fuerza (*Kraft*) contenida. La sensación de fuerza y la de obstáculo son inseparables. La sensación total constituye el fundamento de la creencia en la realidad. «He aquí el fundamento de toda realidad. Sólo a través de la relación entre la sensación y el yo… se hace posible la realidad, tanto para el yo, como para el no-yo.»[52] La creencia en la realidad se basa en último término en la sensación y no en argumentos teóricos.

Ahora bien, la sensación del impulso como fuerza representa un grado muy rudimentario de la reflexión, ya que el yo es él mismo un impulso que se siente. Por ello, la sensación es sensación de sí mismo. En las secciones sucesivas de la deducción práctica de la conciencia, expone el desarrollo de la reflexión. El impulso en cuanto tal se va determinando en impulsos y deseos distintos y en el yo aparecen diversas impresiones de satisfacción. Pero el yo, como esfuerzo infinito, es incapaz de detenerse en una satisfacción o en un grupo particular de satisfacciones. Y así vemos cómo se dirige hacia una meta ideal por medio de su actividad libre. Sin embargo, esta meta siempre quedará por delante de él; esto es lo que tiene que ocurrir puesto que el yo es un esfuerzo infinito. Por último se llega a la acción por la acción, aunque Fichte, en su teoría ética, muestra de qué modo el yo absoluto realiza este esfuerzo infinito para alcanzar la libertad y la posesión de sí mismo por medio de series de acciones morales determinadas en el mundo que previamente ha puesto, y a través de la convergencia de vocaciones morales determinadas de sujetos finitos hacia una meta ideal.

Fichte detalla el desarrollo de la deducción práctica de la conciencia, pero es muy difícil seguirle. Lo que queda claro es que para Fichte el yo es desde un principio un yo moralmente activo. Es decir, lo es en potencia. La actualización de la naturaleza potencial del yo exige que sea puesto el no-yo y toda la labor de la imaginación productiva. Más allá de la actividad teórica del yo se halla su naturaleza como impulso o esfuerzo. Así, por ejemplo, el trabajo del poder teórico es la de producir representaciones (*Vorstellung*) y no es obra del poder práctico o impulso como tal. La producción presupone una tendencia hacia las representaciones (*der Vorstellungstrieb*). Recíprocamente, el postular el mundo sensible se da necesariamente para que el esfuerzo fundamental o tendencia pueda adoptar la forma determinada de actividad moral libre dirigida hacia una meta ideal. Las dos deducciones son complementarias, a pesar de que la deducción teórica encuentre su explicación última en la deducción práctica. En esto Fichte trata de satisfacer a su modo las exigencias de la doctrina de Kant de la primacía de la razón práctica.

También puede decirse que en su deducción práctica de la conciencia Fichte trata de superar la dicotomía presente en la filosofía kantiana entre una naturaleza superior y otra inferior del hombre, entre un hombre como agente moral y un hombre como suma de instintos e impulsos. Porque es la misma tendencia fundamental e invariable que adopta diferentes formas hasta alcanzar la actividad moral libre. Dicho de otra forma, Fichte ve la vida moral como un desarrollo de la vida de los instintos e impulsos y no como algo opuesto a ellos. Incluso encuentra una prefiguración del imperativo categórico en el nivel de los apetitos (*Sehnen*) y deseos físicos. En su ética tiene que admitir que este hecho se pueda dar, y que se da, como conflicto entre la voz del deber y las exigencias del deseo sensible. Pero intenta resolver este problema dentro de una visión unificada de la actividad del yo.

11. Comentario sobre la deducción de la conciencia en Fichte.

Desde un cierto punto de vista, la deducción de la conciencia se puede considerar como una presentación sistemática de las condiciones de la conciencia, tal y como la conocemos. Si lo consideramos sólo de esta forma resulta irrelevante cualquier pregunta acerca de las relaciones temporales o históricas entre condiciones diferentes. Por ejemplo, Fichte cree que la relación entre sujeto y objeto es esencial para la conciencia. En este caso, tienen que existir tanto el objeto como el sujeto, el yo como el no-yo si es que tiene que haber una conciencia. El orden histórico en que aparecen estas condiciones no tiene importancia para la validez de esta afirmación.

Ya se ha visto que la deducción de la conciencia es también metafísica idealista y, de esta forma, habrá que interpretar el yo puro como actividad supraindividual y transfinita, es decir como yo absoluto. Por ello, es comprensible que el estudioso de Fichte pregunte si el filósofo considera el yo absoluto como el que pone el mundo sensible antes del yo finito, o bien simultáneamente o bien a través de él.

Esto puede parecer, a primera vista, una pregunta estúpida. Para Fichte, el punto de vista histórico y temporal presupone la constitución de la conciencia empírica. Por ello, la deducción trascendental de la conciencia empírica trasciende forzosamente el orden temporal y posee la intemporalidad de una deducción lógica. Después de todo, la serie temporal es ella misma deducida también. Fichte no tiene intención de negar

el punto de vista de la conciencia empírica según el cual la naturaleza precede a los seres finitos. A Fichte le preocupa fundamentarla, y, no negarla.

Todo esto no es tan sencillo como parece. En la filosofía kantiana la mente humana ejerce una actividad constitutiva al dar a la realidad fenoménica su forma *a priori*. En esta actividad la mente actúa espontánea e inconscientemente y lo hace como mente en cuanto tal, como sujeto en cuanto tal, y no como la mente de Tomás o Juan.

Sin embargo, no es la mente humana ni la mente divina quien ejerce esta actividad. Si eliminamos la cosa-en-sí e hipostasiamos el yo trascendental de Kant como yo absoluto o metafísico, resulta muy natural preguntar si el yo absoluto pone la naturaleza inmediatamente o a través de los niveles infraconscientes del ser humano. Después de todo, la deducción de la conciencia en Fichte sugiere frecuentemente esta segunda alternativa. En el caso de que esto fuera lo que el filósofo hubiera querido decir, se enfrentaría con una dificultad evidente.

Fichte responde muy claramente. Al principio de su deducción práctica de la conciencia destaca una contradicción aparente. Por una parte el yo como inteligencia depende del no-yo, por otra, se dice que el yo determina al no-yo y, por lo tanto, tiene que ser independiente de él. Esta contradicción se resuelve (es decir, sólo aparentemente) si comprendemos que el yo absoluto determina inmediatamente al no-yo que entra en una representación (*das vorzustellende Nicht-Ich*) mientras que determina al yo como inteligencia *mediatamente* (el yo como sujeto de la representación, *das vorstellende Ich*). Dicho de otra forma, el yo absoluto no pone el mundo a través del yo finito sino de modo inmediato. Esto mismo afirma en un pasaje de sus conferencias sobre *Los hechos de la conciencia* antes mencionado. «El mundo material se ha deducido, primero, como limitación absoluta del poder productivo de imaginación. Pero aún no hemos afirmado clara y explícitamente si el poder de la imaginación productiva es en esta función una automanifestación de la vida como tal, o si es la manifestación de la vida individual; es decir, si el mundo material ha sido puesto a través de una vida idéntica a sí misma o a través del individuo como tal… No es el individuo en cuanto tal, sino la vida la que intuye los objetos del mundo material.»[53]

El desarrollo de este punto de vista evidentemente requiere que Fichte se aparte de su punto de partida kantiano y que el yo puro, un concepto que se produjo a través de la reflexión sobre la conciencia humana, llega a ser un ser absoluto que se manifiesta a sí mismo en el mundo. Este es el camino que Fichte recorrerá en su filosofía última a la que pertenecen Los hechos de la conciencia. Pero, como más tarde veremos, Fichte nunca consigue desprenderse de la escala por la que subió al idealismo metafísico. A pesar de que piense en la naturaleza como algo puesto por el Absoluto como un campo de actividad moral, Fichte sostiene hasta el final que el

mundo sólo existe en la conciencia y para ella misma. Exceptuando su explícita negativa de que las cosas materiales sean puestas «por el individuo como tal» su postura es ambigua. A pesar de que la conciencia sea conciencia del Absoluto, se dice también del Absoluto que es consciente a través del hombre y no en sí mismo, considerado sin relación con el hombre.

Capítulo III Fichte. —II

1. Observaciones introductorias.

En la sección dedicada a la vida y la obra de Fichte, vimos como publicó su *Fundamento del derecho natural* en 1796, dos años antes de la publicación de *El sistema de la ética*. En su opinión, la teoría del derecho y de la sociedad política podía, y debía, deducirse independientemente de la deducción de los principios éticos. Esto no quiere, decir que Fichte creyera que las dos ramas de la filosofía no tuvieran ninguna conexión entre sí. Por una parte, las dos deducciones tienen su raíz en el concepto del yo como esfuerzo y como actividad libre, y, por otra, el sistema de los derechos y de la sociedad política proporciona un campo adecuado para la aplicación de la ley moral. Pero Fichte pensaba que este campo cae fuera de la ética, en el sentido de que no se trata de una deducción de los principios éticos fundamentales sino de un marco dentro del cual, y con respecto a él se puede desarrollar la vida moral. Por ejemplo, el hombre puede tener deberes morales para con el Estado, que, a su vez, deberá establecer las condiciones en las que pueda desarrollarse la vida moral. Pero el Estado se concibe como un medio hipotéticamente necesario para salvaguardar y proteger el sistema de derechos. Si la naturaleza moral del Hombre pudiera desarrollarse por completo, el Estado desaparecería. Además, aunque el derecho a la propiedad privada recibe de la moral lo que Fichte llama una sanción adicional o ratificación, su deducción primitiva no tiene nada que ver con la moral.

Una de las principales razones por la que Fichte hace esta distinción entre la teoría del derecho y la teoría política por un lado y la ética por el otro, es que él considera a la ética relacionada sólo con la moral interior, la conciencia y los principios formales de la moralidad, mientras que la teoría del derecho y de la sociedad política se ocupa de las relaciones exteriores entre los seres humanos. Por otro lado, si alguien dijera que la doctrina del derecho podría considerarse como una ética aplicada, en el sentido de que puede ser deducida como una aplicación de la ley moral, Fichte se apresuraría sin duda a negar esta suposición. El hecho de que se tenga un derecho no significa necesariamente que se esté obligado a ejercerlo y, algunas veces, el bien común puede exigir la limitación o impedimento en el ejercicio

de los derechos. La ley moral, sin embargo, es categórica, limitándose a decir, «Haz esto» o «No hagas aquello», por lo que no puede afirmarse que el sistema de derechos y obligaciones se deduzca de la ley moral, si bien estamos obligados, por supuesto, a respetar el sistema de leyes vigentes en una comunidad determinada. En este sentido, puede decirse que la ley moral ratifica las leyes jurídicas, pero éstas no constituyen su fuente original.

Según Hegel, Fichte no logró superar el formalismo de la ética kantiana, si bien proporcionó muchos de los medios para poder hacerlo. En realidad, fue Hegel, y no Fichte, quien sintetizó los conceptos de norma legal, moralidad interior y sociedad dentro del concepto general de la vida moral del hombre. La razón que me ha llevado a detenerme en la primera parte de este capítulo sobre la distinción que hace Fichte entre la doctrina del derecho y la teoría ética, es mi propósito de tratar sobre la teoría moral del filósofo antes de pasar a exponer su teoría sobre las normas legales y el Estado. Y esta disposición tal vez pudiera dar pie a creer erróneamente que Fichte consideraba la teoría de la norma legal como derivada de la ley ética.

2. La conciencia de la moral común y la ciencia de la ética.

El hombre puede conocer, dice Fichte, su naturaleza moral, su sujeción a un imperativo ético, de dos maneras diferentes. En primer lugar puede saberlo a nivel de la conciencia de la moral común. Es decir, puede ser consciente de un imperativo ético que le ordena hacer esto o no hacer aquello. Este conocimiento inmediato es suficiente para conocer las propias obligaciones y el comportamiento que ha de mantener. En segundo lugar, el hombre puede aceptar esta conciencia de la moral ordinaria como algo dado, y dedicarse a profundizar en sus fundamentos. La deducción sistemática de la conciencia moral a partir de sus raíces en el yo, constituye la llamada ciencia ética y proporciona un «conocimiento docto».[54] En cierto sentido, este conocimiento docto deja todo en el mismo lugar que estaba anteriormente ya que no crea obligaciones nuevas ni substituye por otros deberes aquellos que uno sabe que tiene. No dará al hombre una naturaleza moral, pero le permitirá entender la que ya tiene.

3. La naturaleza moral del hombre.

¿Qué se entiende por naturaleza moral del hombre? Fichte nos dice que existe en el hombre un impulso que le lleva a hacer actos sin otro fin que su propia realización, sin otras consideraciones de orden externo, y a dejar de hacer otros por la misma razón, sin que tampoco existan consideraciones de otra índole. Y en la medida en que este impulso se manifiesta necesariamente en el hombre, puede hablarse de «naturaleza moral o ética».[55] La tarea de la ética es entender los fundamentos en que se asienta dicha naturaleza moral.

El yo se caracteriza por la actividad, por el esfuerzo. Y tal como vimos cuando hablábamos de la deducción práctica de la conciencia, la forma básica que adopta el esfuerzo que constituye el yo, es el impulso subconsciente o fuerza. De aquí puede deducirse que una forma de considerar al hombre es como un sistema de impulsos, siendo el instinto de conservación el impulso que puede atribuirse al sistema como un todo. Según esto, el hombre puede considerarse como un producto organizado de la naturaleza. Y al tener conciencia de mí mismo como de un sistema de impulsos, puedo decir: «Me considero a mí mismo como un producto organizado de la naturaleza».[56] Es decir, afirmo esto de mí mismo cuando me considero como un objeto.

Pero el hombre es también inteligencia, el sujeto de la conciencia, y como tal, el yo tiende a determinarse a través de sí mismo solamente, es decir, a esforzarse y luchar por la completa libertad y por la independencia. Por lo tanto, como quiera que los impulsos y deseos naturales que pertenecen al hombre como producto de la naturaleza tienden a su autosatisfacción a través de su relación con un objeto natural determinado y, en consecuencia, aparecen como dependiendo de dicho objeto, tenemos por necesidad que contrastar estos impulsos con el impulso espiritual del yo como inteligencia, es decir, el impulso para completar su autodeterminación. Al hablar de los deseos inferiores y de los superiores, de la esfera de la necesidad y de la libertad, introducimos una dicotomía en la naturaleza humana.

Fichte no niega, por supuesto, que tal distinción tiene, por así decirlo, un valor efectivo, ya que el hombre puede ser considerado desde dos diferentes puntos de vista, como objeto y como sujeto. Como ya hemos visto, puedo ser consciente de mí mismo como un objeto dentro del mundo natural, como un producto organizado de la naturaleza, y puedo por el contrario considerarme como un sujeto para el cual existe la naturaleza, incluido en ella yo como objeto. Es así como se justifica la distinción kantiana entre los aspectos fenoménicos y nouménicos del hombre.

Fichte insiste, por otra parte, en que esta distinción no es definitiva. Por ejemplo, el impulso natural que tiende a la satisfacción y el impulso espiritual que persigue la independencia y la libertad absolutas son, desde un punto de vista transcendental o

fenoménico, un solo impulso. Es un error suponer que el hombre, como producto organizado de la naturaleza, está en la esfera del puro mecanicismo. Como Fichte dice, «No tengo hambre porque exista el alimento para mí, sino que ciertos objetos se convierten en alimento porque tengo hambre».[57] El organismo se afirma a sí mismo: tiende a la actividad, y es precisamente ese mismo impulso a la actividad el que se da en forma de impulso espiritual para la realización de la completa libertad, pues este impulso fundamental no puede acallarse por la satisfacción temporal de los sentidos, sino que se prolonga hasta el infinito. Es decir, por supuesto, que el impulso básico o esfuerzo por satisfacer las necesidades no puede convertirse en un impulso superior de orden espiritual sin que intervenga la conciencia. La conciencia constituye una línea divisoria entre el hombre como producto organizado de la naturaleza y el hombre como ente racional, como espíritu. Pero desde un punto de vista filosófico, en último extremo sólo existe un impulso y el hombre es a la vez sujeto y objeto. «Mi impulso en tanto que ser natural y mi tendencia cómo espíritu puro, ¿pueden considerarse como dos impulsos diferentes? No, pues desde un punto de vista trascendental mi ser está constituido por un solo impulso que abarca a los dos, considerados desde dos puntos de vista diferentes. Es decir, yo soy un sujeto-objeto, y mi verdadero ser estriba precisamente en la identidad e inseparabilidad de ambos. Si me considero a mí mismo como un *objeto*, determinado por las leyes de la intuición sensible y del pensamiento discursivo, entonces lo que es mi propio impulso se convierte en un impulso natural, pues yo soy la naturaleza. Si, por el contrario, me considero como un sujeto, el impulso sería de carácter puramente espiritual, una ley de autodeterminación. Todos los fenómenos del yo se producen simplemente debido a la reciprocidad de estos dos impulsos, que constituye por otra parte una relación recíproca *de uno y el mimo impulso*.»[58]

Esta teoría sobre la unidad del hombre como sujeto de un solo impulso tiene una gran importancia en el terreno ético. Fichte hace una distinción entre la libertad formal y la material. La libertad formal solamente requiere un estado de conciencia. Aun en el caso en que un hombre siguiera siempre sus impulsos para la consecución del placer, sólo actuaría libremente si lo hiciese de una manera consciente y deliberada.[59] La libertad material, sin embargo, se expresa en una serie de acciones que tienden a la independencia completa del yo, y que son las acciones morales. Ahora bien, si forzamos esta distinción nos encontraremos con la dificultad de dar un contenido a la actuación moral. Tendríamos por un lado los actos realizados de acuerdo con el impulso natural, determinados por su referencia a objetos concretos, y, por otro, acciones que excluyen toda determinación material y que se realizan exclusivamente de acuerdo con la idea de libertad y en nombre de la misma. Esta segunda clase de acciones estarían libres de toda determinación. Fichte sale al paso de esto diciendo que debemos hacer una síntesis, necesaria por el hecho de que el

impulso o tendencia que constituye la naturaleza humana es en última instancia un único impulso. El impulso inferior, o la forma inferior del impulso único, debe sacrificar la consecución de su objetivo, es decir el placer, al mismo tiempo que el impulso más elevado, o la forma superior del impulso único, debe sacrificar su pureza, es decir su falta de determinante concreto.

La idea fichteana de síntesis parece extremadamente oscura cuando se expresa en esta forma tan abstracta, si bien las nociones fundamentales están lo suficientemente claras. Por ejemplo, está claro que no puede exigirse al sujeto ético que no realice aquellas acciones a que le impulsan sus instintos naturales, tales como comer, beber, etc. No se le puede exigir que viva como un espíritu desprovisto de cuerpo, lo que se le exige es que no realice sus actos simplemente con vistas a la inmediata satisfacción, sino que dichos actos formen parte de una serie convergente hacia el fin ideal que el hombre se propone en tanto que sujeto espiritual. El hombre se realizará como ente moral en la medida en que cumpla dicho requisito.

Esto viene a sugerir, por supuesto, que la vida moral implica la substitución de unos fines por otros, la satisfacción de las necesidades naturales y el placer por un ideal espiritual. Esta idea puede parecer que choca con la concepción fichteana de moralidad, ya que exige que se realicen ciertos actos sólo por su misma realización y que dejen de efectuarse otros también por esa misma razón. Sin embargo, el ideal espiritual en cuestión es para Fichte actividad propia, acciones determinadas solamente a través del yo. Fichte cree que esta actividad deberá consistir en una serie de actos determinados por el mundo, pero que al mismo tiempo deben estar determinados por el mismo yo, y expresar más bien una libertad que la sujeción al mundo natural. Esto significa que tales acciones deberán realizarse por sí mismas solamente.

Puede afirmarse, por lo tanto, que Fichte hace un verdadero esfuerzo por demostrar la unidad de la naturaleza humana, y la existencia de una continuidad entre la vida del hombre como organismo natural y la vida del mismo como sujeto espiritual de conciencia. Al mismo tiempo, puede apreciarse con gran claridad la influencia del formalismo kantiano, sobre todo en la descripción que Fichte hace del principio supremo de moralidad.

4. El principio supremo de la moralidad y la condición formal de la ética de las acciones.

Cuando habla del yo como simple *objeto* natural, Fichte afirma que «lo que caracteriza al yo y hace que se diferencie de todo aquello externo a sí mismo, es una tendencia a la propia actividad [*Selbsttätigkeit*] por la actividad misma. Y es en esta tendencia en la que se piensa cuando se concibe al yo en sí mismo y para sí mismo sin relación alguna con nada exterior».[60] Pero es el yo como sujeto, como inteligencia, el que se piensa a sí mismo como objeto. Y cuando se concibe a sí mismo como una tendencia a la actividad por la actividad misma, se concibe necesariamente como libre, como capaz de realizar acciones libres, y con poder de autodeterminación. Además, el yo no puede concebirse a sí mismo sin pensarse como un sujeto de ley, de la ley de determinarse a sí mismo de acuerdo con el concepto de autodeterminación. En otras palabras, si entiendo que mi esencia objetiva es el poder de autodeterminación, la facultad de realizar una actividad absolutamente propia, debo considerarme también obligado a realizar dicha esencia.

Nos encontramos por lo tanto con las dos ideas de libertad y ley. Pero de la misma forma que el yo como objeto y el yo como sujeto, si bien se distinguen en la conciencia, son en última instancia inseparables y una misma cosa, así son también inseparables y una misma cosa los conceptos de ley y libertad. «Cuando te piensas a ti mismo como ser libre, te ves obligado a considerar tu libertad dentro de una legalidad, y cuando piensas en dicha ley te ves obligado a considerarte a ti mismo como ser libre. La libertad no es consecuencia de la ley, del mismo modo que ésta no es consecuencia de la libertad. Son dos conceptos diferentes, de los cuales uno puede pensarse como dependiente del otro, si bien ambos constituyen un mismo concepto. Se trata, por lo tanto, de una síntesis.»[61]

De esta forma un tanto tortuosa, Fichte deduce el principio básico de la moralidad, «el concepto necesario de la inteligencia por el cual deberá determinar su libertad exclusivamente y sin excepción, de acuerdo con el concepto de independencia [*Selbstständigkeit*]».[62] El ser libre deberá someter su libertad a una ley, la ley de la completa autodeterminación, de la absoluta independencia (ausencia de una determinación que provenga de un objeto exterior). Y esta ley no estará sujeta a excepción alguna, ya que expresa la naturaleza misma del ser libre.

Ahora bien, un ser racional y finito no puede atribuirse la libertad sin pensar en la posibilidad de una serie de actos libremente determinados, causados por una voluntad capaz de ejercer una actividad causal real. Pero la realización de esta posibilidad exige la existencia de un mundo objetivo en el que el ser racional pueda tender a un fin a través de una serie de actos particulares. El mundo natural, la esfera del no-yo, puede considerarse por tanto como el material o instrumento para el cumplimiento de

nuestro deber, y los objetos sensibles se nos presentan como especificaciones del deber puro. Ya hemos visto que, de acuerdo con Fichte, el yo absoluto pone el mundo como un obstáculo o prueba que hace posible que el yo se concentre en sí mismo para llegar a la autoconciencia. Y nos encontramos ahora al mundo en un contexto más específicamente ético. Se trata de la condición necesaria para la realización racional del ser y para alcanzar su vocación ética. Sin el mundo no podría existir el deber puro.

Para ser un acto moral, cada uno de estos actos particulares ha de cumplir una cierta condición formal. «*Actúa siempre de acuerdo con la mejor convicción que tengas sobre tu deber, o actúa según tu conciencia. Esta es la condición formal de la moralidad de nuestros actos*…».[63] La voluntad que actúa de esta manera es la buena voluntad. Aquí se ve la influencia de Kant sobre Fichte.

5. La conciencia como guía infalible.

«Actúa de acuerdo con tu conciencia.» Fichte define la conciencia como «la conciencia inmediata de nuestro deber».[64] Es decir, conciencia es el conocimiento inmediato de una determinada obligación. De esta definición se deduce claramente que la conciencia no puede caer nunca en el error, ya que, si definimos la conciencia como el conocimiento inmediato de un deber, sería contradictorio afirmar que puede darse un no-conocimiento de dicho deber.

Está claro que Fichte desea hallar un criterio absoluto para el bien y el mal. Está claro también que, al igual que Kant, desea evitar la heteronomía. El criterio necesario no puede proceder de ninguna autoridad exterior. Además, este criterio deberá estar al alcance de cualquier persona, instruida o no. Fichte se centra, por lo tanto, en la conciencia y la describe como un sentimiento inmediato (*Gefühl*), ya que al tener prioridad la capacidad práctica sobre la teórica, es la primera la que debe considerarse como fuente de la conciencia, y, como la capacidad práctica no puede juzgar, ha de tratarse sin duda de un sentimiento.

La manera en que Fichte describe la conciencia, como un sentimiento inmediato, está de acuerdo con la concepción que el hombre común tiene de sus convicciones morales. Un hombre podría decir, por ejemplo, «Creo que esto es lo que debo hacer y que cualquier otra línea de acción sería equivocada», y sentirse seguro de esta

afirmación. Podría argüirse que el sentimiento no es un criterio infalible para determinar el deber. Pero Fichte dirá entonces que el sentimiento inmediato en cuestión expresa el acuerdo o armonía que existe entre nuestro «yo empírico y el yo puro, siendo este último nuestro único ser verdadero, todo ser posible y toda posible verdad».[65] De aquí se sigue que el sentimiento que constituye la conciencia nunca puede ser equivocado o erróneo.

Para entender la teoría de Fichte, hemos de darnos cuenta que él no excluye de la vida moral del hombre toda actividad en la que se emplea la capacidad teórica. La tendencia fundamental del yo para completar la libertad y la independencia estimula la capacidad de determinar el contenido del deber. Después de todo, podemos reflexionar, y de hecho lo hacemos, sobre lo que hemos de hacer en ésta u otras circunstancias. Pero cualquier juicio teórico que hagamos puede estar equivocado. La función del argumento es atraer la atención sobre los diferentes aspectos de la situación de la que se trate y hacer armonizar el yo empírico con el yo puro. Esta armonización se expresa en un sentimiento que es la conciencia inmediata del deber de cada uno. Y es este conocimiento inmediato del deber el que termina con la investigación y la argumentación que, de otro modo, podría prolongarse indefinidamente.

Fichte no admite que cualquiera que tenga una conciencia inmediata de su deber puede decidir no cumplir con él, precisamente por tratarse del deber. «Tal máxima sería diabólica, pero el concepto de mal es contradictorio en sí mismo.»[66] Al mismo tiempo «ningún hombre, de hecho ningún ser que conozcamos, es bueno sin ninguna duda».[67] La conciencia como tal no puede estar equivocada, pero puede estar oscurecida o, incluso, desaparecida. Así pues, el concepto de deber permanecerá, aunque la conciencia de su relación con una determinada acción pueda estar oscurecida. Para hablar claramente, puedo no dar a mi yo empírico la posibilidad de armonizarse con el yo puro.[68] Por otra parte, la conciencia del deber puede desaparecer prácticamente, en cuyo caso «podemos actuar, bien de acuerdo con el principio del beneficio propio, o según el impulso ciego que nos lleva a imponer en todas partes nuestra voluntad sin freno».[69] Así pues, aun cuando se excluye la posibilidad del mal demoníaco, la doctrina de la infalibilidad de la conciencia no excluye la posibilidad de actuar erróneamente, ya que puede suceder que permita a mi conciencia oscurecerse e incluso desaparecer por completo.

De acuerdo con Fichte, por lo tanto, el hombre ordinario tiene a su disposición, si desea utilizarlo, un criterio infalible para determinar cuáles son sus deberes, criterio que no depende del conocimiento de la ética. Pero el filósofo puede investigar el fundamento de tal criterio, y Fichte, como ya hemos visto, nos da una explicación metafísica del mismo.

6. La aplicación filosófica de la ley ética formal.

La conciencia es pues el juez supremo en la vida moral práctica. Sin embargo, sus dictados no son arbitrarios y caprichosos, ya que el «sentimiento» de que habla Fichte es realmente la expresión de nuestro conocimiento implícito de que una acción determinada cae dentro o fuera del conjunto de acciones que cumplen con el impulso fundamental del yo puro. De ello se deduce que, aun cuando la conciencia constituye una guía suficiente para la conducta moral, no hay razón por la que el filósofo no sea capaz de demostrar teóricamente que ciertas acciones pertenecen o no al tipo de aquellas que conducen al objetivo final del yo moral. No se pueden deducir las obligaciones particulares a partir de los individuos particulares, ya que esto sería función de la conciencia; pero, dentro de los límites o normas de carácter general, puede hacerse una aplicación filosófica de los principios básicos de la moralidad.

Para tomar un ejemplo: yo tengo la obligación de actuar, pues sólo a través de la acción puedo cumplir con mi ley moral. El cuerpo es un instrumento necesario para la acción. Por lo tanto, no puedo considerar a mi cuerpo como un fin en sí mismo, pero he de cuidarlo y preservarlo como un instrumento necesario para la acción. Así pues, la automutilación, por ejemplo, sería un acto erróneo a menos que fuera necesaria para proteger al cuerpo en su totalidad. El determinar en qué caso es o no apropiada la mutilación es función de la conciencia más que del filósofo. Lo que he de hacer, por lo tanto, es considerar la situación bajo sus diferentes aspectos y actuar de acuerdo con la conciencia inmediata que tenga sobre mi deber, confiando, según Fichte, que este «sentimiento» inmediato no puede estar nunca equivocado.

De forma similar, se pueden formular normas generales sobre la utilización de las facultades cognoscitivas. El profundo respeto que experimenta Fichte hacia el investigador científico está expresado en su insistencia en la necesidad de combinar la libertad completa de pensamiento e investigación con la convicción de que «el conocimiento de mi deber ha de constituir siempre el fin último de todo mi conocimiento, mi pensamiento y mi investigación».[70] La norma que sintetiza esta actitud es que el investigador filosófico debe llevar a cabo sus investigaciones con un espíritu de devoción hacia el deber más que por simple curiosidad o por tener algo que hacer.

7. La idea de la vocación moral y la visión general de la realidad en Fichte.

El filósofo debe, por lo tanto, dejar sentadas una serie de normas de conducta que resulten de la aplicación de los principios básicos morales. Pero la vocación moral de un individuo está formada de innumerables obligaciones particulares, con respecto a las cuales la conciencia constituye la guía infalible. Cada individuo tiene por tanto su propia vocación moral, su propia contribución personal que hacer a la serie convergente de actos que tienden a constituir un orden moral mundial, la norma perfecta de la razón en el mundo. Para alcanzar esta meta ideal hace falta, por así decirlo, una división del trabajo moral. El principio de moralidad podría ser enunciado de la siguiente forma: «Cumple siempre con tu vocación moral».[71]

Con esto están ya claras las líneas generales de la visión que Fichte tiene de la realidad. La realidad última, que según nuestra opinión podría describirse como el yo absoluto o voluntad infinita, se esfuerza de una manera espontánea por llegar a una perfecta conciencia de sí misma como ser libre, hacia una perfecta autoposesión. Pero, según Fichte, la autoconciencia ha de presentarse como autoconciencia finita, y sólo realizando las voluntades finitas podrá llevarse a cabo la realización de la voluntad infinita. Así pues, la actividad infinita se manifiesta espontáneamente en una multiplicidad de yo finitos, o seres libres y racionales. Pero la autoconciencia no es posible sin el no-yo, a partir del cual el yo finito pueda replegarse en sí mismo, y la realización de la voluntad libre y finita a través de las acciones requiere la existencia de un mundo en el cual y a través del cual sea posible la acción. El yo absoluto, o voluntad infinita, ha de contar por tanto con el mundo, con la naturaleza, si ha de hacerse consciente de su propia libertad a través de los «yo» finitos, y las vocaciones morales de estos «yo» hacia un fin común pueden demostrarse por la forma en que el yo absoluto o voluntad infinita se mueve hacia su fin. La naturaleza es solamente la condición, si bien se trata de una condición necesaria, para la expresión de la voluntad moral. El rasgo realmente significativo de la realidad empírica es la actividad moral de los seres humanos, que es en sí misma la expresión de la voluntad infinita, la forma que la voluntad infinita —que se trata de una actividad más que de un ser que actúa— asume de manera espontánea y necesaria.

8. La comunidad de los yo en el mundo como condición de la autoconciencia.

Pasaremos ahora a la teoría del derecho y del Estado, es decir, al marco dentro del cual se desenvuelve la vida moral del hombre. Pero la teoría del derecho y la teoría política al tratar, como de hecho hace, de las relaciones entre los seres humanos, presupone una pluralidad de «yo» y, por consiguiente, será apropiado empezar diciendo algo más sobre la deducción que hace Fichte de dicha pluralidad.

Como ya hemos visto, el yo absoluto ha de limitarse en forma de yo finito si ha de darse la autoconciencia. Pero «ningún ser libre toma conciencia de sí mismo sin tener conciencia al mismo tiempo de otros seres similares».[72] Sólo distinguiéndome de otros seres que reconozco como racionales y libres puedo hacerme consciente de mí mismo como de un individuo libremente determinado. La intersubjetividad es una condición de la autoconciencia. Se necesita por lo tanto una comunidad de seres si se quiere que surja la autoconciencia. La inteligencia, en su existencia, es múltiple. De hecho se trata de «una multiplicidad cerrada, es decir, de un *sistema* de seres racionales»,[73] ya que todos ellos son limitaciones del yo absoluto, de la actividad infinita.

Este reconocimiento de uno mismo como parte de una comunidad o sistema de seres racionales necesita, como condición previa, al mundo sensible, ya que yo percibo mi libertad manifestada en acciones que se entrelazan con las acciones de los demás. Y para que ese sistema de acciones sea posible ha de existir un mundo común sensible en el que se puedan expresar los diferentes entes racionales.

9. El principio o norma del derecho.

Ahora bien, si no puedo ser consciente de mí mismo como ser libre sin considerarme miembro de una comunidad de seres racionales libres, de ello se deduce que no puedo adscribirme a mí solo la totalidad de la libertad infinita. «Me limito a mí mismo en la apropiación de libertad, por el hecho de que reconozco también la libertad de los otros.» [74] Al mismo tiempo, he de pensar que cada miembro de la comunidad limita la expresión externa de su libertad de tal manera que todos los demás miembros puedan expresarla también.

Esta idea de que cada miembro de la comunidad de seres racionales limita la expresión de su libertad de tal manera que todos los demás miembros puedan también expresar su libertad, constituye el concepto de derecho. Fichte expresa el principio o norma de derecho (*Rechtsregel*) de la siguiente forma: «Limita tu libertad por el concepto de la libertad de todas las demás personas con las que entras en relación». [75] El concepto de derecho, para Fichte, es esencialmente un concepto social. Surge junto con la idea de otros seres racionales que pueden interferirse con la propia actividad y con cuyas actividades podemos nosotros interferimos a la vez. Si prescindo de todos los demás seres racionales, excepto de mí mismo, resultará entonces que tengo *facultades* y que el ejercicio de todas o de algunas de ellas puede constituir un deber moral, pero en tal caso, no cabría hablar de tener un *derecho* a ejercerlas. Por ejemplo, tengo la facultad de la libre expresión verbal, pero si prescindo de todos los demás seres racionales es absurdo, según Fichte, hablar de que tengo el derecho a la libre expresión, ya que no tendría ningún sentido, a menos que conciba la existencia de otros seres capaces de interferirse en mi ejercicio de la facultad de expresar mis ideas libremente. De igual forma, no tiene sentido hablar del derecho a la propiedad privada si no es dentro de un contexto social. Es cierto que si yo fuera el único ser racional tendría el deber de actuar y utilizar las cosas materiales, expresando mi libertad en y a través de ellas, tendría posesiones; pero el concepto del derecho a la propiedad privada en el sentido estricto surge solamente cuando concibo a otros seres humanos a los que tengo que aplicar derechos similares. ¿Qué puede significar la propiedad privada fuera del contexto social?

Ahora bien, aunque la existencia de una comunidad de seres libres exige que cada miembro considere el derecho a actuar como el principio operativo de su conducta, ninguna voluntad individual está sometida a la norma. Fichte afirma, sin embargo, que la unión de muchas voluntades en una puede producir una voluntad dirigida constantemente por la norma. «Si hay un millón de hombres juntos, puede suceder muy bien que cada uno de ellos quiera para sí toda la libertad posible. Pero si unimos la libertad de todos en un concepto como una sola libertad, esto dividirá la suma de posibles libertades en partes iguales. Alcanzará a todos de tal manera que la libertad de cada individuo esté limitada por la libertad de todos los demás.» [76] Esta unión se expresa a sí misma como un mutuo reconocimiento de derechos. Y es este reconocimiento mutuo el que da lugar al derecho a la propiedad privada, considerada como el derecho a la posesión exclusiva de ciertas cosas.[77] «El derecho a la posesión exclusiva surge por *reconocimiento mutuo*, y no existe sin esta condición. Toda propiedad se basa en la unión de muchas voluntades en una.» [78]

10. La deducción y la naturaleza del Estado.

Si la estabilidad de los derechos descansa en un reconocimiento común, se requiere la lealtad recíproca y la confianza en las personas implicadas, pero éstas son condiciones morales con las que no se puede contar con entera seguridad. Por esto, deberá existir un poder que haga cumplir los derechos. Además, este poder, para ser la expresión de la libertad de la persona humana, ha de establecerse libremente. Hará falta, por lo tanto, un contrato o pacto por el cual las partes contratantes estén de acuerdo en que todo el que infrinja los derechos de los otros estará sujeto a la norma coercitiva. Pero este contrato será válido solamente cuando tome la forma de un contrato social por el cual se establece el Estado,[79] y dotado del poder necesario para conseguir el fin deseado por la voluntad general, es decir, la estabilidad del sistema de derechos y la protección de la libertad de todos. La unión de todas las voluntades en una sola toma la forma de una voluntad general encarnada en el Estado.

La influencia de Rousseau[80] salta a la vista, tanto en la teoría fichteana de la voluntad general como en su idea del contrato social. Pero ello no se debe solamente al respeto y admiración que el filósofo francés pudiera merecerle, ya que la deducción de lo que para Fichte es el Estado, consiste en una argumentación progresiva que demuestra que el Estado es una condición necesaria para mantener las relaciones de derecho sin las cuales no se puede concebir una comunidad de personas libres. Y esta comunidad es, a su vez, una condición para la autorrealización del yo absoluto como libertad infinita. El Estado ha de interpretarse, por lo tanto, como la expresión de la libertad, y para ello sirven las teorías de Rousseau del contrato social y la voluntad general.

Fichte habla del Estado como una totalidad y lo compara con un producto organizado de la naturaleza. No podemos decir, por lo tanto, que la teoría orgánica del Estado no esté incluida en el pensamiento político de Fichte. Al mismo tiempo, pone muy de relieve el hecho de que el Estado no sólo expresa libertad, sino que también existe para crear un estado de cosas en el cual cada ciudadano pueda ejercer su libertad personal siempre que ésta sea compatible con la libertad de los demás. Además, el Estado, considerado como un poder coercitivo, sólo es necesario de un modo hipotético. Es decir, es necesario en la hipótesis de que el desarrollo moral del hombre no haya alcanzado un punto en el cual cada miembro de la sociedad respete los derechos y libertades de los demás basándose sólo en motivos morales. Si este estadio se hubiera alcanzado, el Estado, como poder coercitivo, dejaría de ser necesario. De hecho, como quiera que una de las funciones del Estado es facilitar el desarrollo moral del hombre, podemos decir que, para Fichte, el Estado debería esforzarse en procurar las condiciones necesarias para su propia desaparición.

Utilizando una expresión marxista, Fichte persigue la extinción del Estado, por lo menos como una posibilidad ideal. No puede, por lo tanto, considerar al Estado como un fin en sí mismo.

Establecidas estas premisas, Fichte rechaza de una manera natural el despotismo, pero, lo que puede parecer sorprendente en un simpatizante de la Revolución Francesa, rechaza también la democracia. «Ningún Estado puede ser dirigido ni *despótica* ni *democráticamente*.»[81] Entiende por democracia el gobierno directo por todo el pueblo, y su objeción a ella es que en una democracia, entendida de un modo literal, no habría autoridad pata obligar a la multitud a observar sus propias leyes. Aun en el caso de que existan muchos ciudadanos individualmente bien dispuestos, no habría poder capaz de evitar la degeneración de la comunidad y su conversión en una masa caprichosa e irresponsable. Sin embargo, una vez eliminados los dos extremos de despotismo y democracia, no podemos decir qué forma de constitución es la mejor. Se trata de un asunto político y no filosófico.

Al mismo tiempo, el reflexionar sobre la posibilidad de abuso de poder por la autoridad civil condujo a Fichte a dar una gran importancia al establecimiento de una especie de tribunal supremo, el «eforato», que no poseería poder legislativo, ejecutivo o judicial en el sentido ordinario. Sus funciones consistirían en vigilar la observancia de las leyes y de la constitución, y en caso de un abuso importante del poder por parte de las autoridades civiles, los éforos tendrían la facultad de suspenderlas del ejercicio de sus funciones por medio de una prohibición estatal. Habría que recurrir entonces a un referéndum para conocer la voluntad del pueblo en cuanto a un cambio en la constitución, la ley o el gobierno, según hubiera sido el caso en cuestión.

Está lo suficientemente claro que Fichte no sentía ninguna inclinación a deificar el Estado, pero, por otra parte, su teoría política puede llevar a creer que es partidario de minimizar las funciones del Estado defendiendo una política puramente de *laissez-faire*. Pero, a mi parecer, esto tampoco reflejaría su opinión. Es cierto que mantiene que el fin del Estado es garantizar la seguridad pública y el sistema de derechos, y de esto cabría deducir su opinión de que la interferencia en la libertad del individuo debería reducirse al límite necesario para el cumplimiento de este fin. Pero el establecimiento y mantenimiento de un sistema de derechos y su ajuste al bien común puede requerir una considerable actividad estatal. Es inútil, por ejemplo, insistir en que todo el mundo tiene el derecho a vivir de su trabajo si no lo permiten las condiciones del sistema. Además, si bien el Estado no es la fuente de la ley moral, su misión es proporcionar las condiciones que faciliten el desarrollo moral sin el cual no existiría verdadera libertad. Esto es especialmente cierto en el caso de la educación.

11. El Estado comercial cerrado.

Así pues, no es extraño que en *El Estado comercial cerrado*, veamos a Fichte imaginando una economía planificada. Presupone que todo ser humano tiene derecho, no sólo a vivir, sino a vivir una vida decente, y surge entonces el problema de cómo puede ejercerse este derecho de la forma más efectiva. En primer lugar, como Platón reconoció hace siglos, ha de existir una división del trabajo que dé lugar a las principales clases económicas.[82] En segundo lugar, ha de mantenerse un estado de equilibrio armónico; si una clase económica crece desproporcionalmente, toda la economía puede verse perturbada por ello. En *El sistema de la ética* Fichte señala el deber que el individuo tiene de elegir su profesión de acuerdo con sus capacidades y circunstancias personales. En *El Estado comercial cerrado* se ocupa preferentemente del bien común y hace hincapié sobre la necesidad que tiene el Estado de vigilar y reglamentar la división del trabajo para el bien de la comunidad. Es cierto que las circunstancias cambiantes requerirán, a su vez, cambios en las normas estatales. Pero, en todo caso, la planificación y la supervisión serán indispensables.

Según Fichte, una economía equilibrada, una vez establecida, no puede mantenerse a menos que el Estado tenga la facultad de evitar ser derrocado por un individuo o grupo de individuos. De ello saca la conclusión de que todas las relaciones comerciales con los países extranjeros deberán estar en manos del Estado o sujetas a un estricto control estatal. «En un Estado racional, no se permitirá a los ciudadanos individuales ejercer el comercio con súbditos extranjeros.» [83] El ideal de Fichte es una economía cerrada en el sentido de una comunidad económica autosuficiente,[84] pero si tiene que haber comercio con el exterior, no se dejará a la iniciativa y juicio de las personas individuales.

Lo que Fichte preconiza, por tanto, es una forma de socialismo nacional, y piensa en la economía planificada como medio de proporcionar las condiciones materiales necesarias para un mayor desarrollo intelectual y moral del pueblo. De hecho, por «Estado racional» (*der Vernunftstaat*) entiende un Estado dirigido de acuerdo con los principios de su propia filosofía, y no podemos ser demasiado optimistas sobre los resultados de un Estado que protegiera un sistema filosófico determinado. Pero en opinión de Fichte, los gobernantes que estuvieran de acuerdo con los principios del idealismo trascendental, nunca abusarían del poder ni restringirían la libertad privada más de lo estrictamente necesario para conseguir el fin que constituye en sí mismo la expresión de la libertad.

12. Fichte y el nacionalismo.

Desde un punto de vista económico, a Fichte se le puede calificar como uno de los primeros escritores socialistas alemanes. Desde un ángulo político, sin embargo, partía de una actitud cosmopolita anterior sobre el problema del nacionalismo alemán. En *el Fundamento del derecho natural*, interpreta la idea de la voluntad general como conducente a una unión de todas las voluntades humanas en una comunidad universal, y preconiza una confederación de naciones. El sistema de derechos, creía él, sólo podía hacerse estable a través de la instauración de una comunidad mundial y, en cierta medida, siempre mantuvo estas miras universalistas, ya que su ideal fue siempre el avance de todos los hombres hacia la libertad espiritual. Pensaba, sin embargo, que los ideales de la Revolución Francesa, que habían suscitado sus entusiasmos juveniles, habían sido traicionados por Napoleón y que los alemanes estaban mejor dotados que los franceses para conducir al género humano a esta meta. Después de todo, ¿acaso no estaban los alemanes inmejorablemente dotados para entender los principios de la *Teoría de la ciencia* y, por tanto, para iluminar a los hombres y enseñarles con su ejemplo los efectos de la verdad? En otras palabras, Fichte creía que Alemania tenía una misión cultural que cumplir y estaba convencido que no podría cumplir bien esta misión si no se efectuaba antes la unidad política del pueblo germánico. La unidad cultural y lingüística van siempre juntas, y ninguna cultura puede unificarse y ser duradera sin estar apoyada en una unidad política. De aquí se deduce que Fichte deseaba la formación de un *Reich* alemán que terminara con la división de los alemanes en una multiplicidad de estados, y esperaba la aparición de un jefe que consiguiera esta unificación política de los alemanes en un sólo «Estado racional».

Si consideramos las esperanzas y deseos de Fichte a la luz de la historia de Alemania en la primera mitad del siglo XX, toman un carácter siniestro y ominoso, pero, como ya hemos advertido antes, hay que tener en cuenta las circunstancias históricas de su tiempo. En todo caso, el lector puede hacer las consideraciones que crea oportunas.

Capítulo IV Fichte. —III

1. Primeras ideas de Fichte sobre la religión.

En 1790 Fichte escribió algunas notas o *Aphorismen über Religion und Deismus* (*Aforismos sobre la religión y el deísmo*), en las que pone de relieve las divergencias entre simple piedad cristiana y filosofía especulativa o, como tradicionalmente suele decirse, entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos. «La religión cristiana parece haber sido concebida para satisfacción del corazón más que para la del entendimiento.»[85] El corazón busca un Dios que responda a las plegarias, un Dios que conozca la compasión y el amor; el cristianismo colma estas necesidades. Pero el entendimiento, representado por lo que Fichte llama deísmo, nos revela un ser inmutable y necesario como causa última del acontecer universal. El cristianismo da una visión antropomórfica de la divinidad, visión que se adapta a los sentimientos y exigencias religiosas. La filosofía especulativa descubre la idea de una causa primera e inmutable y elabora un sistema en que los seres finitos son regidos por el determinismo. Esta manera de concebir el entendimiento no choca con las necesidades del corazón. Ambos son compatibles porque la filosofía especulativa deja intacta la validez subjetiva de la religión. Para el cristiano piadoso, que nada o muy poco sabe de filosofía, no hay problema. Pero ¿qué ocurre con el hombre cuyo corazón exige un Dios concebido en términos humanos pero que, al mismo tiempo, la reflexión filosófica forma una parte de su naturaleza? Bien está decir que debe poner límites al alcance de la reflexión filosófica. «Pero ¿puede hacerlo por más que lo desee?»[86]

De todas formas, la propia reflexión de Fichte sigue los pasos de la concepción kantiana de Dios y de la religión, más bien que los del deísmo anterior a Kant. En su *Ensayo sobre la crítica de toda revelación*, 1792, intentó desarrollar el punto de vista kantiano. Insistió en la diferencia entre «teología» y religión. La idea de la posibilidad de la ley moral supone la creencia en Dios, no sólo como fuerza que rige la naturaleza y que es capaz de sintetizar la virtud y la felicidad, sino como encarnación absoluta del ideal moral, como un ser divino y bien supremo. Pero aceptar estas proposiciones sobre Dios (tales como «Dios es santo y justo») no es lo mismo que la religión que, «de acuerdo con el significado de la palabra [*religio*],

debiera ser algo que nos une y, en efecto, nos une *más fuertemente* que si no existiera».[87] Esta unión se produce al aceptar la moral racional natural como ley divina, como expresión de la voluntad de Dios.

No hace falta decir que Fichte no cree que el contenido de la ley moral esté arbitrariamente determinado por la voluntad divina, de tal forma que no podamos conocerlo sin la ayuda de la revelación. Tampoco propone substituir el concepto kantiano de autonomía de la razón práctica por el concepto de heteronomía, de autoritarismo ético. Para justificar su postura recurre a la idea de la presencia en el hombre de un mal radical, es decir, a la idea de la posibilidad ingénita del mal, a causa de la fuerza de las pasiones, y al consiguiente oscurecimiento del conocimiento humano de la ley moral. El concepto de Dios como legislador moral y el de la obediencia a la voluntad de Dios ayuda al hombre a cumplir la ley moral y ésta es la base de la religión como puente de unión con la divinidad. Por lo demás, como el conocimiento de Dios y de su ley puede quedar oscurecido, es deseable la revelación que hace Dios de sí mismo como legislador moral.

Posiblemente, esto suene como si Fichte hubiera ido mucho más allá de Kant, pero la diferencia no es tan grande como parece. Fichte no determina el lugar en que pueda encontrarse la revelación. Sin embargo, da criterios generales para decidir si la supuesta revelación es lo que realmente pretende ser. Así, por ejemplo, ninguna revelación puede ser considerada como tal si contradice la ley moral. Y toda supuesta revelación que vaya más allá de la ley moral como expresión de la voluntad divina no es revelación. Por ello, Fichte no trasciende los límites de la concepción kantiana de la religión. La simpatía que posteriormente mostró por los dogmas cristianos no aparece en esta etapa de su pensamiento.

Evidentemente, se puede objetar que, para decidir si la revelación es realmente revelación, es preciso un conocimiento previo de la ley moral. Por esta razón no añade ningún conocimiento, aparte de que al cumplir la ley moral se cumple también la voluntad divina. Es cierto que este elemento adicional es lo peculiar de la religión. Pero, de las premisas propuestas por Fichte se desprende que la religión es sólo una concesión a la debilidad humana, la que debe fortificarse con los conceptos de obediencia al legislador divino. Por ello, si Fichte no está dispuesto a abandonar la idea kantiana de la autonomía de la razón práctica y, si al mismo tiempo desea conservar y potenciar la idea de la religión, se ve obligado a revisar el concepto de Dios. Y, como veremos inmediatamente, su sistema de idealismo trascendental, al menos en su primera versión, no se lo permitía en modo alguno.

2. Dios en la primera redacción de la Teoría de la ciencia.

En la primera exposición de Fichte de la *Wissenschaftslehre* (*Teoría de la ciencia*) Dios aparece sólo en raras ocasiones. Por otra parte, no había mayores posibilidades de hacerlo. Fichte estaba obligado a deducir o reconstruir la conciencia a partir de un primer principio inmanente en ella. Como ya hemos visto, el yo no es un ser que se encuentre tras la conciencia sino que es una actividad inmanente de la misma. La intuición intelectual por la que se aprehende el yo no consiste en la captación mística de la divinidad sino en una intuición del principio del yo que se revela a sí mismo como una actividad o un hacer (*Tun*). Por ello, si consideramos el aspecto fenomenológico de la teoría de la ciencia o del conocimiento de Fichte, resulta que no había más razón para definir el yo como Dios que la que hubiera tenido Kant para definir como Dios el yo trascendental.

El aspecto fenomenológico no es el único. En virtud de la eliminación de la cosa en sí y de la transformación de la filosofía crítica en idealismo, Fichte está obligado a atribuir al yo una categoría ontológica y una función que Kant no había atribuido a su yo trascendental como condición lógica de la unidad de la ciencia. Si no queda más remedio que eliminar la cosa en sí, es necesario deducir las cosas sensibles, en toda su realidad, de un último principio procedente del sujeto, es decir, del yo absoluto. La palabra «absoluto» se define como tal con referencia a lo que en primer lugar consideramos esencial en una deducción trascendental de la conciencia realizada a partir de un principio inmanente de la conciencia y no con respecto a un ser más allá de ella. En un sistema de idealismo transcendental, postular este ser significaría renunciar al intento de reducir el ser al pensamiento.

Es cierto que, a medida que se desarrollan los aspectos metafísicos de la teoría del yo absoluto, éste adopta progresivamente un carácter divino y llega a aparecer como actividad infinita y productora en sí mismo del mundo de la naturaleza y de los seres finitos. Pero Fichte, dedicado fundamentalmente a transformar el sistema kantiano en idealismo y a deducir la experiencia del yo transcendental, no pensó en definir este yo como Dios, ya que el empleo de la palabra «yo» en el lenguaje comente demuestra que la noción que se tiene del yo puro, trascendental y absoluto, se relaciona hasta tal punto con la conciencia humana que su identificación con Dios forzosamente resulta imposible.

Por otra parte, el término «Dios», para Fichte, alude a un ser consciente de sí mismo. Sin embargo, el yo absoluto no es un ser consciente de sí mismo. La actividad que produce la conciencia, y que tiende hacia la autoconciencia, no puede ser consciente de por sí. Por esta razón no puede identificarse el yo absoluto con Dios; más aún, la idea de Dios es, en estas condiciones, impensable. El concepto de

conciencia implica la distinción entre sujeto y objeto, entre el yo y el no-yo. La autoconciencia presupone la afirmación de la categoría del no-yo y, ya de por sí, implica la distinción entre el yo sujeto y el yo objeto. La idea de Dios es, sin embargo, la idea de un ser en el que no es posible esta distinción y que es perfectamente clara por sí misma y por completo independiente de la existencia del mundo. Pero somos incapaces de concebir tal idea; podemos, por supuesto, *hablar* de ella, pero no puede decirse que la *concibamos*. De hecho, al intentar *pensar* lo que se dice introducimos necesariamente aquellas distinciones que queremos negar. La idea de un sujeto al que nada se opone es la «impensable idea del ser de Dios.».[88]

Conviene observar que Fichte no afirma nunca que sea imposible la existencia de Dios. Cuando Jean-Paul Sartre afirma que la autoconciencia necesariamente implica una distinción y que es contradictoria la idea de una autoconciencia infinita en la que sujeto y objeto coincidan absolutamente, sin posible distinción, lo presenta como una prueba del ateísmo, suponiendo que el teísmo implica la idea que se demuestra contradictoria. Pero Fichte evita cuidadosamente decir que es imposible que Dios exista. Parece dejar abierta la posibilidad de que exista un ser capaz de transcender el orden del pensamiento y de los conceptos humanos. En todo caso, hay que resaltar que Fichte no sostiene una posición atea.

Sin embargo, no es difícil comprender que Fichte fuera acusado de ateísmo. A propósito de ello, podemos recordar la famosa controversia en torno al ateísmo que costó al filósofo su cátedra en Jena. *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*.

3. Acusación de ateísmo y la respuesta de Fichte.

Fichte expone detalladamente su idea de Dios en su trabajo *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Sobre los fundamentos de nuestra creencia en la Divina Providencia*, 1798). En primer término, debemos admitir que miramos el mundo desde el punto de vista de la conciencia ordinaria, el mismo punto de vista que adoptan las ciencias empíricas. A partir de aquí, es decir, del punto de vista de la conciencia empírica, nos descubrimos como siendo en el mundo, en el universo, y no podemos trascenderlo recurriendo a una prueba metafísica de la existencia de un ser sobrenatural. «El mundo es simplemente porque es, y es lo que es

simplemente porque es lo que es. Este punto de vista nos ofrece, desde un principio, la existencia de un ser absoluto, que es el mundo: ambos conceptos son idénticos.»[89] Explicar la existencia del mundo como creación de la inteligencia divina es, desde un punto de vista científico, un «contrasentido» (*totaler Unsinn*). El mundo es un todo que se organiza a sí mismo y que contiene en sí la causa de todos los fenómenos que en él se producen.

Consideremos ahora el mundo desde el punto de vista del idealismo trascendental. Según éste, se limita a existir para la conciencia y a ser una posición del yo puro. Pero, en este caso, el problema de buscar una causa del mundo aparte del yo no se plantea. Por ello, no podemos demostrar la existencia de un creador trascendente, ni con los datos que las ciencias nos suministran, ni desde el punto de vista del idealismo trascendental.

Sin embargo, hay un tercer punto de vista, el de la moral. Y desde esta posición el mundo parece ser «la materia sensible para (cumplir) nuestro deber».[90] El yo aparece entonces como perteneciente a un orden moral suprasensible; orden moral que no es otra cosa que Dios. «El orden moral viviente y operante es Dios mismo. No necesitamos otro Dios, ni tampoco podemos concebirlo.»[91] «En esto consiste la verdadera fe; lo divino es el orden moral… Ésta se constituye con las acciones justas.»[92] Hablar de Dios como substancia, o persona, o como alguien que ejerce una benevolente y previsora providencia, es absurdo. La creencia en la divina providencia supondría la afirmación de que las acciones morales conducirían siempre a lo mejor y que, por el contrario, los actos inmorales nunca producirían buenos resultados.

No sorprende, pues, que semejantes tesis fueran tachadas de ateas. Para la mayoría de los lectores de Fichte, Dios queda reducido a un ideal moral; y esto no es lo que suele entenderse por teísmo, ya que, al fin y al cabo, también hay ateos con ideales morales. Sin embargo, Fichte rechazó indignado esta acusación a la que respondió con extensas razones. Su contestación no alcanzó el deseado resultado de limpiar su nombre a los ojos de sus adversarios, pero esto carece de importancia para lo que aquí nos proponemos, ya que sólo debe importarnos lo que el filósofo dijo.

En primer lugar, Fichte expuso las razones por las que él no podía definir a Dios como persona o substancia ya que, en su opinión, la persona era algo esencialmente finito, y la substancia algo que sólo puede darse en el espacio y en el tiempo, es decir, una cosa material. De hecho, ninguno de los atributos de las cosas o seres puede predicarse de Dios. «Hablando de un modo estrictamente filosófico habría que decir de Dios lo siguiente: no es… un ser sino *actividad pura*, es la vida y principio suprasensible del orden del mundo.»[93]

En segundo lugar Fichte sostenía que sus críticos no habían entendido lo que él quería decir cuando hablaba del orden moral del mundo. Interpretaban que él

afirmaba que Dios era un orden moral semejante al establecido por un ama de casa que coloca los objetos y distribuye los muebles de una habitación. Pero lo que realmente sostenía era que Dios es el que activamente ordena el orden, un *ordo ordinans*, un orden moral viviente y activo, y no un *ordo ordinatus*, es decir, algo meramente construido por el esfuerzo humano. Dios es *ein tätiges Ordnen*, una actividad ordenadora más que un *Ordnung*, esto es, un orden edificado por el hombre.[94] El yo finito, considerado en su actuación de acuerdo con el deber, es «un elemento del orden suprasensible del mundo».[95]

Quizá podamos observar la fusión de dos líneas de pensamiento en la idea de Fichte de Dios como orden moral del mundo. Primeramente aparece el concepto de la unidad dinámica de todos los seres racionales. En el *Fundamento de la teoría total de la ciencia* Fichte no tiene ocasión de introducir la pluralidad de las personas individuales. Le interesaba fundamentalmente la deducción abstracta de la «experiencia», en el sentido antes mencionado. En *Fundamentos del derecho natural*, insistió, como ya hemos visto, en la necesidad de una pluralidad de seres racionales. «El hombre sólo llega a ser hombre entre los hombres; y, dado que no puede ser otra cosa que hombre y que no existiría si no fuese hombre, *se impone que exista una pluralidad de hombres en el caso de que haya algún hombre*.»[96] Por esta razón, naturalmente, Fichte estaba llamado a establecer un nexo o unión entre los hombres. En *Sirreich keitslehre* (*La ciencia de la ética*), su interés se centraba en la ley moral en cuanto tal y en la moralidad de la persona. Expresa su convicción de que todos los seres racionales caminan hacia un fin moral común y habla de la ley moral como si el individuo fuera un instrumento para la realización de sí mismo en el mundo sensible. Partiendo de estos supuestos, la transición a la idea del orden moral del mundo que se cumple por los seres racionales y en ellos mismos fundiéndolos con él, es fácil.

La segunda línea de pensamiento de Fichte consiste en su marcada concepción moralista de la religión. En la época en que escribió el ensayo que dio origen a las acusaciones de ateísmo, tendía, igual que Kant anteriormente, a identificar religión y moralidad. La verdadera religión no está en las oraciones sino en el cumplimiento del propio deber. Es cierto que Fichte concedió que la vida moral tiene un destacado aspecto religioso, concretamente por su tesis de que cualquier apariencia capaz de inducir al cumplimiento del propio deber, siempre da un resultado bueno, por el mero hecho de formar parte del orden moral que se realiza a sí mismo. Dada la interpretación moralista de Fichte de la religión, se comprende que la fe en el orden moral del mundo equivalga, en su opinión, a la fe en Dios, especialmente, si se tiene en cuenta que, a partir de sus premisas, no puede pensar en Dios como un ser personal y transcendente.

En su trabajo titulado *Papeles privados* (1800), su concepción moralista de la religión aparece claramente. El puesto de la religión, según Fichte, se encuentra en la

obediencia a una ley moral. La fe religiosa significa fe en el orden moral. En la acción considerada desde el punto de vista natural y no moral, el hombre confía en el orden natural, es decir, en la uniformidad y estabilidad de la naturaleza. Si se trata de acciones morales, confía en un orden moral suprasensible en el que su propia acción tiene un papel determinado y que le asegura su fecundidad moral. «Cualquier creencia en un ser divino que *contenga algo más* que el concepto de orden moral, no es más que imaginación y superstición.» [97]

Evidentemente, los que creían que Fichte era ateo, en cierto modo tenían razón. Porque el filósofo no admitía lo que el teísmo, en general, suele afirmar. Pero, al mismo tiempo, resulta comprensible su indignada protesta ante las acusaciones de ateísmo, ya que nunca afirmó que nada existe sino los seres finitos y el mundo sensible. Pues existe, al menos como objeto de fe práctica, un orden moral suprasensible del mundo que se autorealiza a través del hombre y en el hombre mismo.

4. La voluntad infinita en La misión del hombre.

Pero si este orden moral del mundo es realmente un *ordo ordinans*, una ordenación activa, es evidente que tiene que poseer una categoría ontológica. Y, en *La misión del hombre* (1800), lo presenta como una voluntad eterna e infinita. «Esta voluntad me une con ella misma: también me une con todos los seres finitos semejantes a mí y es el mediador común entre todos nosotros.»[98] Es también una razón infinita; pero esta razón, dinámica y creadora, es voluntad. Fichte la describe también como vida creadora.

Si tomamos literalmente algunas expresiones de Fichte, probablemente nos sintamos inclinados a interpretar su doctrina de la voluntad infinita en un sentido teísta. Fichte se ha referido incluso a «la sublime y viva voluntad que no puede ser nombrada con ningún nombre ni conocida mediante conceptos».[99] Pero, sin embargo, insiste en que el concepto de persona es algo limitado y finito y que, por tanto, no puede aplicarse a Dios. Lo infinito difiere de lo finito por su naturaleza; las diferencias no son únicamente de grado. Además, el filósofo repite que la verdadera religión consiste en el cumplimiento de la propia vocación moral. Al mismo tiempo, esta idea de que realizando su propio deber se cumple también la propia vocación

moral, indudablemente es infundida por una actitud de devoto abandono y de confianza plena en la voluntad divina.

Para valorar el papel de *La misión del hombre* en el desarrollo de la filosofía posterior de Fichte, es importante tener en cuenta que la doctrina de la voluntad infinita se presenta como materia de fe. Esta obra un tanto extraña y ampulosa, dividida en tres partes, *Duda*, *Conocimiento* y *Fe*, se halla precedida por una introducción en la que Fichte indica que no se dirige a los filósofos profesionales y que el «yo» del diálogo no siempre representa al autor mismo. En la segunda parte entiende el idealismo en el sentido de que no sólo existen para la conciencia los objetos externos sino también el mismo yo en cuanto se tiene una idea de él, y llega a la conclusión de que todo queda reducido a imágenes o representaciones (*Bilder*), sin que ninguna de estas realidades tenga un ser distinto de su imagen. «Cualquier realidad se transforma en un sueño maravilloso, sin una vida soñada y sin una mente que la sueñe, en un sueño que consiste en un sueño de un sueño. La *intuición* es un sueño; el *pensamiento* —fuente de todo ser y de toda la realidad que el yo imagina para sí mismo, de *mi* ser, de mi energía y de mis propósitos— es el sueño de aquel sueño.»[100] Dicho de otra forma, el idealismo subjetivo reduce todo a representaciones, sin que haya ningún ser como su objeto o que sirva para formar las representaciones. Cuando intento captar el ser para cuya conciencia existen las representaciones, necesariamente este ser se convierte en una de las representaciones. Por ello, el conocimiento, es decir, la filosofía idealista, no puede hallar nada vivo o sólido, ningún ser; pero el intelecto no puede persistir en tal posición. La fe moral o práctica, basada en una conciencia de mí mismo como voluntad moral, sujeto a la moral imperativa, no deja de afirmar la voluntad infinita, oculta tras el ser finito, que es la creadora del mundo en la única forma en que esto es posible, «en la razón finita».[101]

Fichte conserva la doctrina idealista pero, al mismo tiempo, va más allá de la filosofía del yo y llega a postular la voluntad infinita subyacente. Semejante posición en conjunto produce un cambio dramático en su filosofía originaria. No pretendo insinuar que no haya conexión entre ambas. La teoría de la voluntad se puede considerar implícita en la deducción práctica de la conciencia de la *Teoría de la ciencia* (*Wissenschaftslehre*) primera. Pero, al mismo tiempo, el yo se retira del primer plano para pasar a la realidad infinita que ya no se define como yo absoluto. «Sólo existe la razón; lo infinito en sí mismo, lo finito en y a través de él. Únicamente en nuestras mentes él crea el mundo, al menos aquel mundo *del que* y *por el que* se despliega la llamada del deber, los sentimientos de armonía, la intuición y las leyes del pensamiento.»[102]

Como ya hemos dicho, el idealismo panteísta y dinámico no es, para Fichte, un conocimiento sino una cuestión de fe práctica. Para cumplir debidamente con nuestra

vocación moral necesitamos una fe en un orden moral viviente y activo y éste sólo se puede interpretar como razón dinámica e infinita, como voluntad infinita. Éste es el único y verdadero ser que existe tras la esfera de las representaciones, a la que crea y sostiene por medio de los seres finitos que en sí mismos sólo existen como manifestaciones de la voluntad infinita. El desarrollo de las últimas doctrinas de Fichte está ampliamente condicionado por la necesidad de *pensar* este concepto del ser absoluto, por darle una formulación filosófica. En *La misión del hombre*, este concepto todavía queda limitado al campo de la fe moral.

5. El desarrollo de la filosofía del ser entre 1801 y 1807.

En *la Exposición de la teoría de la ciencia*,[103] redactada en 1801, Fichte establece claramente que «todo conocimiento presupone… su propio ser».[104] Para Fichte el conocimiento es «un ser *para sí mismo y en sí mismo*»;[105] es «autopenetración» del ser[106] y, por tanto, expresión de la libertad. El conocimiento absoluto, por esta razón, presupone la existencia de un ser absoluto: el primero es la autopenetración del segundo.

Esto supone una clara inversión de las tesis de Fichte en su primera forma de la doctrina del conocimiento. Primeramente sostenía que todo ser es ser para la conciencia. Por esta razón no le era posible admitir la idea de la existencia de un ser absoluto y divino más allá de la conciencia. El mero hecho de concebir un ser tal lo condicionaba y lo hacía dependiente de la conciencia. La idea de un ser absoluto era una idea contradictoria para el primer Fichte. Sin embargo, más tarde afirmará la primacía del ser. El ser absoluto viene a existir «para sí mismo» en el conocimiento absoluto y, por ello, éste tiene que presuponer a aquél. Y este ser absoluto no puede ser otro que el ser divino.

Evidentemente, de aquí no se deduce que el ser absoluto sea, para Fichte, un Dios personal. El ser se «penetra a sí mismo», alcanza el conocimiento o la conciencia de sí mismo en el conocimiento humano de la realidad y por medio de él. En otras palabras, el ser absoluto se expresa a sí mismo en todos los seres racionales finitos e incluye a todos y cada uno de ellos. El conocimiento que éstos tienen sobre el ser es el conocimiento que aquél tiene de sí mismo. Al mismo tiempo, Fichte subraya que el ser absoluto nunca podrá ser totalmente entendido por una mente finita; ésta es

incapaz de comprenderlo. En este aspecto es donde Dios transciende el entendimiento humano.

Pero una dificultad salta a la vista. Por una parte, se dice que el ser absoluto se autopenetra en el conocimiento absoluto y, por otra, parece que el conocimiento absoluto queda fuera. Pero si excluimos el teísmo cristiano, según el cual Dios goza de un perfecto autoconocimiento, independientemente del espíritu humano, resulta que Fichte lógicamente habría de adoptar el punto de vista hegeliano de que el conocimiento filosófico, que penetra en la esencia interior del Absoluto, es el propio conocimiento absoluto del Absoluto. Pero de hecho Fichte no piensa así, sino que mantiene siempre la idea de que el ser absoluto transciende en sí mismo el alcance del intelecto humano. Conocemos imágenes, representaciones y nunca la realidad en sí misma.

En las conferencias sobre la *Teoría de la ciencia* que dio en 1804, Fichte ponía un énfasis especial en la idea de concebir el ser absoluto como luz,[107] idea que se remonta a Platón y a la tradición platónica. Esta luz viviente, al irradiarse, se divide en ser y pensamiento (*Denken*). Pero Fichte insiste en que el pensamiento conceptual nunca puede alcanzar el ser absoluto en sí mismo puesto que éste es incomprensible. Esta incomprensibilidad es «la negación del concepto».[108] Quizá pueda esperarse que Fichte llegue a la conclusión de que el intelecto humano sólo es capaz de aproximarse al Absoluto por medio de la negación. Pero el filósofo establece una serie de afirmaciones positivas cuando por ejemplo dice que el ser, la vida y el *esse* son una misma cosa, y que el Absoluto *en sí mismo* nunca puede dividirse.[109] Sólo en su apariencia, es decir, en la irradiación de la luz, puede tener cabida la división.

En *La naturaleza del intelectual* (1806), la versión publicada de las conferencias pronunciadas en Erlangen en 1805, insiste en que el ser divino es vida y en que ésta es de por sí inmutable y eterna. Se expresa en el desarrollo de la vida humana a lo largo de los tiempos: «una vida en constante e infinito autodesarrollo que avanza siempre hacia una autorrealización superior, en el flujo del tiempo inacabable».[110] Dicho de otra forma, la vida exterior de Dios camina avanzando hacia la realización de un ideal que, en términos antropomórficos, se puede definir como «Idea y noción fundamental de Dios en la producción del mundo, propósito y proyecto de Dios para el mundo».[111] En este sentido, la idea divina es «el fundamento último y absoluto de todas las apariencias».[112]

6. La doctrina de la religión.

Esta doctrina ha sido elaborada más extensamente en *El camino hacia una vida santa o la doctrina de la religión* (1806), que comprende una serie de conferencias pronunciadas en Berlín. Dios es un ser absoluto; decir esto equivale a afirmar que Dios es vida infinita, ya que «el ser y la vida son uno y lo mismo».[113] Esta vida es en sí misma una, indivisible e inmutable, y sin embargo, se expresa o se manifiesta a sí misma hacia el exterior. La única forma en que puede hacerlo es por medio de la conciencia que es precisamente existencia (*Dasein*) de Dios. «El ser ex-iste [*ist da*] y la ex-istencia del ser es necesariamente conciencia o reflejo.»[114] En esta manifestación externa surge la división o distinción, pues la conciencia implica siempre la relación entre sujeto y objeto.

Este sujeto no puede ser otro que el sujeto limitado y finito, es decir, el espíritu humano. Pero ¿qué es el objeto? Sin duda alguna el ser, ya que la conciencia, el *Dasein* divino, es la conciencia del ser. El ser en sí mismo, la vida, inmediata e infinita, transciende la capacidad de comprensión del intelecto humano. Por ello, el objeto de la conciencia tiene que ser la imagen o la representación o el *schema* del Absoluto. Y éste es el mundo. «¿Cuál es el contenido de esta conciencia? Creo que cada uno de ustedes podrá contestarlo: el mundo y nada más que el mundo… La vida divina se transforma en la conciencia en un mundo consistente.»[115] Dicho de otra manera, el ser se objetiva como mundo para la conciencia.

A pesar de la insistencia de Fichte en que el Absoluto transciende el alcance del intelecto humano, no debemos olvidar que si un espíritu finito no tiene posibilidad de conocer la vida infinita en sí, al menos sabe que el mundo de la conciencia es la imagen o *schema* del Absoluto. Resulta por tanto que hay dos formas de vida posibles para el hombre. Este puede sumirse en una vida aparencial (*das Scheinleben*) que se realiza en el marco de lo finito y mutable, vida dirigida hacia la satisfacción de los impulsos naturales. Pero precisamente a causa de su unión con la vida divina e infinita, el espíritu humano no puede quedar satisfecho con el amor a lo finito y sensible. En realidad, la búsqueda sin fin de fuentes finitas de satisfacción demuestra que incluso la vida apariencial es informada y conducida por el deseo de alcanzar lo infinito y eterno que es «la raíz más profunda de toda existencia finita».[116] Gracias a ello el hombre es capaz de vivir una vida verdadera (*das wahrhaftige Leben*) caracterizada por el amor a Dios, ya que, según Fichte, el amor es el centro de la vida.

La respuesta que Fichte da a la pregunta de en qué consiste la vida verdadera todavía queda encerrada en el ámbito de la moral. Principalmente consiste en cumplir la vocación moral y por este cumplimiento de su vocación moral el hombre se libera de la esclavitud del mundo sensible y se esfuerza continuamente para alcanzar sus fines ideales. El tono marcadamente ético de las primeras tesis de Fichte sobre la

religión se va atenuando, de manera que el punto de vista religioso ya no puede identificarse posteriormente con el punto de vista moral. Aquél implica la convicción fundamental de que sólo Dios es, de que Dios es la única realidad verdadera. Es cierto que Dios, en cuanto tal, no puede ser aprehendido por el entendimiento finito, pero el hombre religioso sabe que la vida divina e infinita es inmanente y que su vocación moral es para él una vocación divina. En la realización creadora de los ideales y valores a través de la acción[117] este hombre ve la imagen o *schema* de la vida divina.

A pesar de que en *La doctrina de la religión* domine un ambiente religioso, puede advertirse una clara tendencia a subordinar el punto de vista religioso al filosófico. Según Fichte, mientras que el punto de vista religioso implica la creencia en el Absoluto como fundamento de la pluralidad y de la existencia finita, la filosofía transforma esta creencia en conocimiento. Por este motivo el filósofo trató de establecer la identidad entre los dogmas cristianos y su propio sistema. Este intento puede considerarse como una expresión de su creciente simpatía por la teología cristiana, pero también puede pensarse que fue un ensayo para «desmitologizarla». Así, por ejemplo, en la VI conferencia alude al Evangelio de San Juan arguyendo que su doctrina sobre el Verbo divino, traducida al lenguaje filosófico, es idéntica a la suya propia sobre la divina existencia o *Dasein*. La doctrina de San Juan de que todas las cosas proceden del Verbo significa, considerada desde el punto de vista de la filosofía, que el mundo y todo lo que en él es, sólo existe en el ámbito de la conciencia como existencia de lo Absoluto.

En el desarrollo de la filosofía del ser se aprecia un progreso en la manera de entender la religión. La actividad moral, considerada desde un punto de vista religioso es amor a Dios y cumplimiento de su voluntad y ésta persiste gracias a la fe y a la confianza en Dios. Sólo existimos en Dios y por Dios, vida infinita. Este sentimiento de unión con Dios es esencial para vivir religiosa y santamente (*das selige Leben*).

7. Últimos escritos.

El camino hacia una vida santa es una serie de conferencias de vulgarización y no un trabajo estrictamente filosófico. En ellas el filósofo trataba de edificar e ilustrar

a sus oyentes sin perder de vista la necesidad de tranquilizarles, asegurándoles que su filosofía no estaba en contradicción con la religión cristiana. Las tesis fundamentales vuelven a aparecer en sus escritos posteriores, pero, ciertamente, las deja un poco en la sombra teniendo en cuenta el público al que se dirigía. En *Los hechos de la conciencia* (1810) nos dice que «el conocimiento no es sólo conocimiento de sí mismo… es conocimiento de un ser, es decir, del único ser que lo es verdaderamente, de Dios».[118] Pero este objeto del conocimiento no puede alcanzarse en sí mismo, ya que se fragmenta en formas diversas de conocimiento. «La demostración de la necesidad de estas formas es precisamente la filosofía o la *Wissenschaftslehre*.»[119] Del mismo modo, leemos en *La teoría de la ciencia en sus aspectos generales* (1810), que «sólo hay un ser que existe por sí mismo, Dios… y ni fuera ni dentro del mismo puede surgir otro ser».[120] La única cosa que puede ser externa a Dios es el *schema* o representación del ser en sí mismo que es «el ser de Dios fuera de su ser», [121] la autoexteriorización divina en la conciencia. Por ello toda la actividad productiva, reconstruida o deducida en la teoría de la ciencia, no es más que la esquematización o representación de Dios, la autoexteriorización espontánea de la vida divina.

En *El sistema de la ética* (1812), Fichte afirma que mientras desde el punto de vista científico el mundo es primario y el concepto un reflejo secundario o representación, desde el punto de vista de la ética, el concepto es primario. De hecho «el concepto es la base del mundo y del ser».[122] Esta afirmación fuera de su contexto parece contradecir la doctrina de Fichte, tal y como la hemos expuesto, en la que el ser es primario. Fichte dice ahora que «el concepto es la base del ser y que se puede expresar de la siguiente forma: razón o concepto son prácticos».[123] Luego expone que a pesar de que el concepto o la razón sean de hecho la representación de un ser superior, es decir, la representación de Dios, «la ética no puede ni debe saber nada de ellos… La ética no tiene porqué saber nada de Dios sino que debe limitarse a considerar el concepto como lo Absoluto».[124] Dicho de otra forma, la doctrina del ser absoluto, tal y como se expone en la *Teoría de la ciencia*, trasciende el campo de la ética que trata de la causalidad del concepto, es decir, la idea o el ideal capaz de realizarse a sí mismo.

8. Exposición y comentarios críticos de la filosofía del ser de Fichte.

Hubo quienes representaron la filosofía última de Fichte como un sistema nuevo que implica una ruptura con su filosofía del yo. El mismo sostenía que no había tal ruptura. Si, al principio, Fichte hubiera concebido al mundo como creación del yo finito como tal, según la opinión de la mayoría de sus comentaristas, realmente su última teoría sobre el ser absoluto significaría un importante cambio. Sin embargo, él nunca pretendió esto. El sujeto finito y su objeto, los dos polos de la conciencia, nunca dejaron de constituir para él la expresión de un principio ilimitado o infinito. Por lo tanto, su doctrina de la conciencia como campo en que existe la vida o el ser infinito, no contradecía sino que significaba una evolución de su concepción anterior. Dicho de otra forma, la filosofía del ser no ocupa el lugar de la *Teoría de la ciencia* sino que viene a ser su complemento.

De hecho se puede argüir que, a no ser que Fichte estuviese dispuesto a defender un idealismo subjetivo —cosa que le hubiese resultado difícil de disociar de una implicación solipsista—, estaba obligado a recorrer un largo camino para superar los límites iniciales que él mismo había impuesto, e ir más allá de la conciencia para hallar la causa de ésta en el ser absoluto. Además, admite explícitamente que el yo absoluto tiene forzosamente que constituir la identidad entre subjetividad y objetividad al trascender la relación que éste origina entre sujeto y objeto. Por ello es natural que Fichte tienda, según vaya desarrollando el aspecto metafísico de su filosofía, a descartar la palabra «yo» desechándola como término poco adecuado e ilustrativo de su último principio. Realmente, dicho término se asocia demasiado estrechamente a la idea de diferencia entre sujeto y objeto. En este sentido hay que considerar su doctrina posterior como ampliación de su primer pensamiento.

Pero, al mismo tiempo, conviene destacar el hecho de que la filosofía del ser está de tal manera superpuesta a la *Teoría de la ciencia* que resultan incompatibles. Según la *Teoría de la ciencia* el mundo sólo existe para la conciencia. Esta tesis es dependiente de la premisa de que el ser ha de reducirse al pensamiento o a la conciencia. Sin embargo, la doctrina de Fichte sobre el ser absoluto es una clara muestra de la prioridad del ser frente al pensamiento. En su teoría posterior, el filósofo no niega su primera tesis en la que afirma que el mundo sólo tiene realidad en el ámbito de la conciencia. Al contrario, la reafirma. Representa la esfera total de la conciencia como una exteriorización del ser absoluto en sí. Pero no es fácil comprender esta idea de exteriorización partiendo de la base de que el ser absoluto es, y permanece, único e inmutable; no podemos, de ningún modo, interpretar la tesis de Fichte como si el ser significara *devenir* consciente. Suponiendo que se da un reflejo eterno de Dios en el ámbito de la conciencia, y, si esto significa que la divina

autoconciencia procede eternamente de Dios al igual que el *Nous* plotiniano emana eternamente de lo Uno, se llega a la conclusión de que siempre tuvo que haber existido un espíritu humano.

Por supuesto que Fichte pudo haber representado el ser absoluto como actividad infinita dirigida hacia la autoconciencia en y a través del espíritu humano. Pero entonces sería lógico concebir la vida infinita como algo que se expresa a sí misma inmediatamente en la naturaleza objetiva como condición necesaria para la vida del espíritu humano. Dicho de otra forma, proceder hacia el idealismo hegeliano no sería más que una consecuencia lógica. Pero esto implica someter la *Teoría de la ciencia* a un cambio más importante del que Fichte estaba dispuesto a realizar. Afirma, ciertamente, que es aquella única vida, no la vida individual como tal, la que «intuye» el mundo material. A lo largo de todas sus doctrinas sostiene la idea de que el mundo, como imagen o *schema* de Dios, sólo tiene realidad en el ámbito de la conciencia. Pero, considerando que el ser absoluto no es propiamente consciente, ello significa que se refiere exclusivamente a la conciencia humana. La transición al idealismo absoluto de Hegel no será posible mientras persista un elemento subjetivo en el idealismo.

Otra posibilidad sería la de concebir el ser absoluto como eternamente autoconsciente. Pero Fichte difícilmente puede optar por el camino del teísmo tradicional, considerando que su idea acerca de las implicaciones de la autoconciencia le impide atribuir ésta al Uno. Por ello la conciencia ha de ser un derivado y éste lo constituye, precisamente, la conciencia humana. Pero no puede existir ningún otro ser aparte de Dios; esto da pie al hecho de que la conciencia humana sea la conciencia misma del Absoluto, en algún aspecto u otro. Ahora surge el problema de en cuál de los aspectos posibles. En mi opinión; no se desprende ninguna respuesta clara y convincente del pensamiento de Fichte, ya que su filosofía del ser no se puede sencillamente superponer a la *Teoría de la ciencia*. Para encontrar una respuesta que determinase el aspecto a considerar se requiere hacer una revisión mucho más amplia.

La reinterpretación de la filosofía de Fichte a partir del idealismo absoluto de Hegel o del teísmo, implica una desvalorización de sus características intrínsecas. Esto es verdadero en el sentido de que Fichte tiene su propia visión ética de la realidad, visión a la que se ha aludido en los últimos capítulos. Hemos visto ya que la voluntad infinita se expresa a sí misma en los seres finitos para los cuales la naturaleza viene a constituir la escena y el material que necesitan para cumplir con sus diversas vocaciones morales. Hemos visto, también, que estas vocaciones convergen hacia la realización de un orden moral universal, objeto de la propia voluntad infinita. La grandeza de esta visión de la realidad, del idealismo ético y dinámico de Fichte en sus líneas más generales, es indiscutible. Fichte no presenta su

filosofía como si fuese una visión impresionista de la realidad o como poesía, sino, sencillamente como la verdad de la realidad. Por esta razón están justificadas las críticas que a tal respecto se hagan. Después de todo, conviene recordar que no es la visión de una realización del ideal universal, orden moral del mundo, la que ha sido sometida a una crítica adversa. Esta visión es, sin duda alguna, muy valiosa, y puede servir para corregir la interpretación de la realidad en simples términos de ciencia empírica. Tanto estímulo como inspiración son elementos que pueden derivarse de la doctrina de Fichte; sin embargo, el beneficio que suponen exige que se deseche gran parte del marco teórico que le da a su visión.

Como hemos expuesto anteriormente, Fichte no puede, sino muy difícilmente, aceptar el camino del teísmo tradicional. Algunos autores, sin embargo, opinan que su última filosofía es una forma de teísmo. Para justificar su punto de vista recurren a ciertas afirmaciones, representativas de convicciones firmes del pensador, y que no resulten simples observaciones, u *obiter dicta*, con miras a asegurarse la confianza de los lectores u oyentes más ortodoxos. Así, por ejemplo, Fichte insiste en la idea de que el ser absoluto no está sujeto a cambio ni corrupción; es el Uno eterno e inmutable. No es el Uno estático y carente de vida, sino la plenitud de la vida infinita. Es cierto que la creación es libre, aunque únicamente en cuanto que es espontánea, pero la creación no produce ningún cambio en Dios. Fichte se niega a predicar la personalidad de Dios, aunque emplee con frecuencia el lenguaje cristiano y hable de Dios llamándole sencillamente «Él». El hecho de que el filósofo considere la personalidad como necesariamente finita, le impide, obviamente, atribuírsela a un ser infinito. Esto, sin embargo, no significa que considere a Dios como algo infrapersonal. Dios es suprapersonal. En lenguaje escolástico Fichte no tiene ningún concepto analógico de personalidad, y esto le impide emplear términos teístas. El concepto del ser absoluto que trasciende la esfera de las distinciones que necesariamente existen entre los seres finitos supone un paso evidente hacia el teísmo. El yo ha dejado de ser el centro en torno al cual giraba su concepción de la realidad, para ceder este puesto a la vida infinita, inmutable y eterna de por sí.

Hasta aquí todo resulta muy claro, y es cierto que Fichte se niega a predicar la personalidad de Dios porque, en su opinión, dicha personalidad implica la finitud. Dios trasciende —más que no alcanza— la esfera de la personalidad. Pero la radical ambigüedad de pensamientos en que Fichte está implicado se puede atribuir a la total ausencia de una idea clara sobre la analogía. Dios es un ser infinito; por ello, no puede surgir ningún otro ser aparte de Dios. Dios no sería infinito si no fuese único. El Absoluto es el único ser. Esta línea de pensamiento deja entrever la tendencia al panteísmo. Pero Fichte está decidido a mantener firme su idea sobre la existencia del ámbito de la conciencia con todas sus distinciones entre el yo finito y el mundo, en cierto sentido fuera de Dios. Pero ¿en qué sentido? Fichte se conforma con decir que

la distinción entre el ser divino y la existencia divina surge únicamente para la conciencia. La pregunta se plantea inevitablemente: ¿Son seres los yo finitos, o no lo son? Si estos yo no son seres hay que aceptar la teoría del monismo. Pero aceptar esta teoría significa la imposibilidad de explicar cómo surge la conciencia, con todas las distinciones que ella misma introduce. Sin embargo, si resulta que los yo finitos realmente son seres, habrá que plantear la siguiente cuestión: ¿Cómo armonizar esto con la afirmación de que Dios es el único ser, si no recurriendo a una teoría de la analogía? Fichte pretende integrar ambos en su doctrina. Es decir, pretende afirmar a la vez que el ámbito de la conciencia, con todas sus distinciones entre el yo finito y el objeto, existe fuera de Dios, y, que Dios es el único ser. Por ello, el filósofo permanece en una postura ambigua no decidiendo a definirse frente al teísmo o al panteísmo. Con todo esto no pretendo negar la mayor proximidad al teísmo en el pensamiento de Fichte, según éste iba desarrollando su filosofía del ser. Me parece, sin embargo, que si un autor que admira a Fichte por su método trascendental de reflexión o por su idealismo ético procede a interpretar su filosofía de la última época como evidente afirmación de teísmo, está sobrepasando los límites de la evidencia histórica.

Si, por último, se pregunta si Fichte abandona el idealismo en su filosofía del ser, la respuesta debe deducirse de lo expuesto. Fichte no contradice nunca su Teoría de la ciencia, y sólo en este sentido se puede afirmar que persiste el idealismo. Cuando dice que es la vida única y no el sujeto individual quien intuye (y por tanto produce) el mundo material, se refiere, sin duda alguna, a un mundo material que aparece como algo dado al sujeto finito, como un objeto ya constituido. Desde el principio de su pensamiento, Fichte viene diciendo que esto es precisamente lo que debe explicar el idealismo, y no negarlo. Pero, al mismo tiempo, conviene observar que se aleja del idealismo cuando expone y asevera la primacía del ser sobre el aspecto de simples derivados de éste que tienen la conciencia y el conocimiento. Si ello proviene de las exigencias de su propio pensamiento, el idealismo de Fichte tiende a superar sus propios límites. Pero no se puede afirmar que el filósofo haya llegado a expresar de un modo claro y explícito su ruptura con el idealismo. En todo caso, aunque recientemente se ha acentuado la valoración del pensamiento posterior de Fichte, la grandiosidad de su visión de la realidad se expresa en su sistema del idealismo ético más que en las oscuras elucubraciones sobre el ser absoluto y el *Dasein* divino.

Capítulo V Schelling. —I

1. Vida y obras.

Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, hijo de un pastor luterano, nació en Leonberg, Württemberg, en 1775. Niño precoz, fue admitido a la edad de quince años en la fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló amistad con Hegel y Hölderlin, ambos quince años mayores que él. A los diecisiete años escribió una tesis sobre el capítulo tercero del Génesis, y en 1793 publicó el ensayo *Ueber Mythen* (*Sobre mitos*). En 1794 publicó *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* (*Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*).

En esta época, Schelling era, más o menos, discípulo de Fichte, y la influencia de éste es patente en la obra publicada en 1795 *Vom Ich ais Prinzip der Philosophie* (*Del yo como principio de la filosofía*). En el mismo año aparecieron sus *Philosophische Briefe ueber Dogmatismus und Kritizizsmus* (*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*), en las que Spinoza representaba el dogmatismo y Fichte el criticismo.

Pero, a pesar de que el pensamiento de Fichte constituyera el punto de partida de sus reflexiones, Schelling muy pronto se mostró intelectualmente independiente. No le satisfacían ciertos aspectos de la filosofía de Fichte, concretamente le disgustaba la visión de la naturaleza como instrumento para la acción moral. En una serie de obras sobre la filosofía de la naturaleza expuso su propia concepción de ésta como manifestación inmediata del Absoluto, como sistema teleológico y dinámico que se organiza a sí mismo progresando lentamente hacia la emergencia de la conciencia y hacia el conocimiento de la naturaleza por sí misma en y a través del hombre. En 1797 publica *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (*Ideas para una filosofía de la naturaleza*); en 1798, *Von der Weltseele* (*Sobre el alma del mundo*), en 1799, *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (*Primer esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza*) y una *Einleitung zu dem Entwurf eines Systems der Naturphilosophie oder über den Begriff der spekulativen Physik* (*Introducción al esbozo de un sistema de la filosofía de la naturaleza o Sobre el concepto de la física especulativa*).

Se observará que el título de la última obra aquí mencionada hace referencia a la

física especulativa. Un término similar aparece en el título completo de su obra *Sobre el alma del mundo*, en la que considera que el alma del mundo es una hipótesis de la «física superior». Es difícil imaginarse a Fichte prestando atención a la física especulativa. Sin embargo, la serie de publicaciones sobre la filosofía de la naturaleza no indica una ruptura total con el pensamiento de Fichte. En 1800 Schelling publicó su *System des traszendentalen Idealismus* (*Sistema del idealismo trascendental*), obra en que salta a la vista la influencia de la *Teoría de la ciencia* de Fichte. Mientras que en sus escritos sobre la filosofía de la naturaleza Schelling partía de un objeto para llegar a un sujeto, desde el grado ínfimo de la naturaleza hasta el mundo orgánico como preparación a la conciencia, en su *Sistema del idealismo trascendental* comienza por el yo y continúa trazando el proceso de la autoobjetivación del mismo. Estos dos puntos de vista los consideraba complementarios, como se puede deducir de la publicación en 1800 de su *Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses* (*Deducción general del proceso dinámico*), seguida de la publicación de una obra corta en 1801, *Ueber den uahren Begriff der Naturphilosophie* (*Sobre el concepto verdadero de la filosofía de la naturaleza*). En este mismo año se publicó la *Darstellung meines Systems der Philosophie* (*Exposición de mi sistema de filosofía*).

En 1798 Schelling obtuvo una cátedra en la Universidad de Jena. Sólo tenía veintitrés años de edad; sus escritos, sin embargo, merecían las alabanzas que no sólo Goethe sino también Fichte le hicieron. Desde 1802 hasta 1803 colaboró con Hegel en la edición de un *Diario crítico de la filosofía*. En Jena mantuvo amistad con los románticos Schlegel y Novalis. En 1802 Schelling publicó *Bruno, oder ueber das goettliche und natuerliche Prizip der Dinge* (*Bruno o el principio divino y natural de las cosas*) también publicó una serie de *Vorlesungen ueber die Methode des akademischen Studiums* (*Conferencias sobre los métodos de los estudios académicos*) en las que expone la unidad de las ciencias y el lugar más adecuado para la filosofía en la vida académica.

Ya se ha mencionado que Schelling, en su *Sistema del idealismo trascendental*, parte del yo con influencias de la *Teoría de la ciencia* de Fichte que se ponen de relieve en su proceso de elaboración de la autoobjetivación del yo, por ejemplo, en el aspecto moral. La obra de Schelling, sin embargo, culmina con una filosofía del arte, a la que dio mucha importancia. Durante el curso 1802-1803, dio conferencias sobre filosofía del arte en Jena. Por estas fechas consideraba el arte como clave de la naturaleza de la realidad. Con esto bastará para observar la diferencia característica entre el pensamiento de Schelling y el de Fichte.

En 1803, se casó Schelling con Carolina Schlegel, divorciada legalmente de A. W. Schlegel, y el matrimonio se trasladó ά Würzburg, en cuya universidad dio Schelling una serie de conferencias. En esta época comienza a prestar atención a los problemas de religión y a las elucubraciones «teosóficas» del místico zapatero de

Görlitz, Jakob Boehme.[125] En 1804 publicó *Philosophie und Religion* (*Filosofía y religión*).

En 1806, Schelling partió de Würzburg para instalarse en Múnich. Expone sus reflexiones sobre la libertad y sobre la relación entre libertad humana y libertad absoluta en las *Philosophische Untersuchungen ueber das Wesen der menschlichen Freiheit* (*Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana*), obra publicada en 1809. Pero en esta época comenzaba a oscurecerse su éxito. Como ya se dijo, colaboró con Hegel durante un corto período en la edición de un diario filosófico. En 1807, Hegel, que hasta entonces gozaba de poca fama, publicó su primera gran obra, *La fenomenología del espíritu*, obra que no sólo le sirvió para ser reconocido como el filósofo más importante en Alemania, sino también para apartarse intelectualmente de Schelling. Hegel expresaba un tanto cáusticamente su opinión acerca de la doctrina de Schelling sobre el Absoluto. Pero, dada la sensibilidad de Schelling, éste se sintió muy ofendido por lo que consideraba como una traición. En los años sucesivos, según iba atestiguando la creciente reputación de su rival, llegó a obsesionarle la idea de que su ex amigo se imponía a un público crédulo con un sistema filosófico inferior. Su amarga decepción con respecto a la posición preeminente en el mundo de la filosofía alemana en que se encontraba Hegel, probablemente ayude a comprender que su producción literaria sea, en comparación con otros tiempos, relativamente pobre.

Sin embargo, Schelling continuaba dando conferencias. En 1810 se publicó en Stuttgart una serie de conferencias, integradas en sus *Obras*. En 1811 escribe *Die Zeitalter* (*Las edades del mundo*), obra que permaneció inconclusa y que no fue publicada hasta después de su muerte.

Entre los años 1821 y 1826, Schelling daba conferencias en Erlangen. En 1827 volvió a Múnich para ocupar la cátedra de filosofía y celosamente proseguía su laboriosa empresa de degradar la influencia y el éxito de Hegel. Se convenció de la necesidad de establecer una distinción entre filosofía negativa, que es una construcción puramente abstracta y conceptual, y la filosofía positiva que se ocupa de la existencia concreta. El sistema hegeliano, evidentemente, venía a constituir un ejemplo del primer tipo de filosofía.

La muerte del gran rival de Schelling en 1831 facilitó su labor.[126] Diez años más tarde, en 1841, Schelling fue nombrado profesor en Berlín, donde le encomendaron la misión de combatir la influencia del hegelianismo explicando su propio sistema religioso. En la capital prusiana, Schelling comenzó a dar conferencias en plan de profeta que anuncia la llegada de una nueva era. Entre sus auditores se contaban profesores, políticos y una serie de personas cuyos nombres habrían de conocer la fama, tales como Sören Kierkegaard, Jakob Burckhardt, Friedrich Engels y Bakunin. Las conferencias no resultaron tan afortunadas como lo esperaba Schelling, y los

oyentes comenzaron a desaparecer. En 1846 dimitió de su cátedra limitándose a dar algunos discursos ocasionales en la Academia de Berlín. Más tarde se retira a Múnich ocupado en la preparación de sus manuscritos para la publicación. Murió en 1854 en Ragaz, Suiza. Sus obras *Philosophie der Offenbarung* (*Filosofía de la revelación*) y *Philosophie der Mythologie* (*Filosofía de la mitología*) se publicaron póstumamente.

2. Las sucesivas fases del pensamiento de Schelling.

No existe ningún sistema lo suficientemente elaborado como para que podamos hablar de un sistema filosófico de Schelling. Su pensamiento pasó sucesivamente por fases distintas, desde los primeros años, cuando en sus obras imperaba la influencia de Fichte, hasta la época final de su vida, representada por sus obras póstumas sobre la filosofía de la revelación y la mitología. Los historiadores de Schelling parece que no se ponen de acuerdo en el número de fases que se pueden determinar con precisión. Algunos de ellos se conformaron con la distinción que hizo el propio Schelling entre la fase de filosofía negativa y la de filosofía positiva; esta distinción omite toda la gran variedad de épocas por las que pasó su pensamiento antes de llegar a exponer su doctrina final acerca de la religión. Pero se han hecho diversas clasificaciones. A pesar de las distintas fases por las que atraviesa el pensamiento de Schelling, sería erróneo confundir estas fases con sistemas independientes, ya que hay una continuidad obvia entre ellas. Es decir que, reflexionando sobre una posición adoptada ya por Schelling, se le planteaban nuevos problemas que le exigían cambios en su pensamiento para obtener una solución. Posteriormente destacó sobre todo la distinción entre filosofía negativa y positiva, distinción que, a pesar de considerar su propia filosofía como negativa en ciertos aspectos, estaba dirigida a enfatizar su polémica contra Hegel. Lo que Schelling pretendía no era una recusación de la filosofía negativa, sino su subordinación a la positiva. Más tarde asegurará que al menos en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* se encuentran trazas de filosofía positiva, y que incluso en sus primeros ensayos filosóficos se manifestaba la tendencia a lo concreto e histórico.

En 1796, a la edad de veintiún años, Schelling trazó un programa para un sistema de filosofía. El sistema planeado procedería de la idea del yo como ser completamente libre, frente al no-yo del campo de la física especulativa. El segundo

paso lo llevaría al ámbito del espíritu humano. Una vez establecidos los principios del proceso histórico, quedan por desarrollar las ideas acerca del mundo moral, de Dios y de la libertad de todos los seres espirituales. Además de estas ideas, queda por demostrar la importancia de la idea de belleza como núcleo de su sistema filosófico, y también la del carácter estético de los actos superiores de la razón. Finalmente, pretende establecer una mitología nueva, mitología que sea capaz de fusionar la filosofía con la religión.

Este programa es una ilustración. Por una parte revela el elemento de discontinuidad siempre presente en el pensamiento del filósofo. El hecho de que se propusiera tomar el yo como punto de partida, pone de manifiesto la influencia de Fichte, influencia que, por cierto, iba en aumento según pasaban los años. Por otra, el programa resulta ser una muestra de la continuidad y coherencia de su pensamiento. Esto se hace evidente en los temas que enfoca, y que precisarán toda la atención del filósofo durante largos períodos: los de la filosofía de la naturaleza, filosofía de la historia, filosofía del arte, filosofía de la libertad y filosofía de la religión y mitología. Dicho de otra forma, Schelling, a pesar de que al principio da la impresión de ser un discípulo de Fichte, ya demuestra en sus primeros escritos tener ideas e intereses completamente independientes de los de su maestro.

De todo esto se deduce fácilmente que todo el tiempo empleado en clasificar, o siquiera exponer, las diversas fases o «sistemas» filosóficos supuestamente diferenciadas dentro del pensamiento de Schelling, es una total pérdida de tiempo. Innegablemente, existen varias y diversas fases de su pensamiento, pero clasificarlas genéticamente significa tanto como afirmar que Schelling saltaba de un sistema filosófico perfectamente autónomo a otro. Resumiendo, la filosofía de Schelling es un filosofar continuo y no un sistema acabado o una sucesión de sistemas acabados. En cierto aspecto coinciden el punto de partida y el de llegada de su peregrinaje filosófico. Hemos mencionado ya la publicación en 1793 del ensayo *Sobre mitos*. Este mismo tema, vuelve a ser objeto de su atención en los últimos años de su vida, después de haber dado también una serie de conferencias acerca de ello. Pero en los años intermedios encontramos un proceso de agitada reflexión: desde la filosofía del yo de Fichte y a través de la filosofía de la naturaleza y del arte, hasta la filosofía de la conciencia religiosa y a una formulación del teísmo especulativo; todo este proceso de reflexiones lo engloba en el tema de la relación entre lo finito y lo infinito.

3. Primeros escritos y la influencia de Fichte.

En el ensayo *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general* (1794), Schelling sigue el pensamiento de Fichte en lo que respecta a la afirmación de que la filosofía, que es ciencia, tiene forzosamente que ser un sistema de proposiciones lógicas desarrollado a partir de una proposición fundamental capaz de expresar lo incondicionado. Este elemento no condicionado es el yo que se pone a sí mismo. De aquí se deduce que «la única proposición fundamental posible es la siguiente: yo es yo».[127] En su obra *Del yo como principio de la filosofía* nos ofrece una versión menos peculiar de la proposición fundamental: «*yo soy yo*, o bien, *yo soy*».[128] Schelling procede, a partir de esta proposición, a emprender la labor de situar al no-yo, y afirma que el yo y el no-yo se condicionan el uno al otro. No existe ningún sujeto sin su propio objeto, ni un objeto sin sujeto. Llega a la conclusión de que tiene que haber algún factor mediador, un producto común a ambos que los relacione y en cierto modo fusione; este elemento es la representación (*Vorstellung*). Así, llegamos a encontrarnos ante la tríada fundamental de toda ciencia o conocimiento, es decir, sujeto, objeto y representación.

La influencia de Fichte está claramente marcada. No tiene un valor decisivo el hecho de que Schelling ponga de relieve la diferencia entre el yo absoluto y el yo empírico. «El sistema completo de la ciencia comienza por el yo absoluto.» [129] Éste no es una cosa, sino la libertad infinita. De hecho, es único, pero la unidad que de ello se predica trasciende la unidad que se predica de un miembro individual de una clase. El yo absoluto no es, ni puede serlo, un miembro de cualquier clase, pues trasciende el concepto de clase. Además, trasciende también el alcance del pensamiento conceptual, y sólo se le aprehende dentro de la intuición intelectual.

Ninguno de estos pensamientos contradice la tesis de Fichte. Sin embargo, es importante observar que Schelling demostraba interés por la metafísica desde el comienzo de su carrera. Mientras Fichte, partiendo de la filosofía kantiana, otorga tan poca importancia en sus primeros escritos a las implicaciones metafísicas de su idealismo, que da la impresión de tomar el yo individual como punto de partida de su pensamiento, Schelling toma como base de su pensamiento la idea del Absoluto y lo mantiene aun cuando, bajo la influencia de Fichte, lo define como un yo absoluto.

Los lectores habrán observado que en su ensayo *Sobre la posibilidad de una forma de filosofía en general*, Schelling sigue la línea de pensamiento marcada por Fichte, concretamente en cuanto a la deducción de las imágenes o representaciones. Pero su interés más patente y verdadero es el interés ontológico. Fichte declara en su primera *Teoría de la ciencia* que la misión de la filosofía estriba en explicar la experiencia en cuanto sistema de representaciones acompañadas por un sentimiento de necesidad. Esto es lo que demostró Fichte explicando cómo el yo viene a ser la

base de estas representaciones, es decir, a través de la actividad de la imaginación creadora o productiva que obra inconscientemente, y que, de este modo, el mundo inevitablemente posee, para la conciencia empírica, un carácter de independencia. Pero Schelling declara en sus *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo* (1795) que «la labor esencial de toda filosofía consiste en resolver el problema de la existencia del mundo».[130] En cierto aspecto, puede decirse que las dos afirmaciones significan lo mismo. La diferencia estriba en el énfasis puesto al afirmar que la labor de la filosofía es la de explicar el sistema de las representaciones acompañadas por un sentimiento de necesidad, frente a la afirmación de que la labor de la filosofía es la de explicar la existencia del mundo. Con la ayuda de una mirada retrospectiva podemos observar una y la misma idea acerca de la metafísica en Schelling y en Fichte, idea que le hizo proferir a Schelling, en años posteriores, que la labor de la filosofía es contestar la cuestión: por qué hay algo y no más bien nada. Pero Fichte también llegó a desarrollar las implicaciones metafísicas con todas sus consecuencias en su doctrina, y, cuando así lo hacía, Schelling le acusaba de plagio.

Las Cartas filosóficas de Schelling son escritos realmente aclaratorios de su pensamiento y, en cierto sentido, una defensa de Fichte. Schelling opone el criticismo, representado por Fichte, al dogmatismo, representado por Spinoza, y defiende el criticismo. Pero, al mismo tiempo, esta obra revela la profunda simpatía que el autor sentía por Spinoza y un estado de insatisfacción latente con respecto a Fichte.

El dogmatismo implica, según Schelling, la absolutización del no-yo. El hombre no es más que una mera modificación del objeto infinito, es la substancia de Spinoza, y no puede conocer la libertad. El spinozismo pretende alcanzar un estado de paz y tranquilidad del alma por medio de una «autosumisión tranquila al objeto absoluto»,[131] y, por ello, es cierto que posee cualidades estéticas que le permiten ejercer toda su fuerza de atracción sobre algunos intelectos. Pero, en último término, significa la aniquilación del ser humano como libre agente de la moral. En el dogmatismo no hay lugar para la libertad.

Pero de esto no se puede deducir la posibilidad de refutar teóricamente el dogmatismo. La filosofía de Kant «sólo dispone de débiles defensas contra el dogmatismo»,[132] y no puede lograr más que una refutación negativa. Kant demuestra, por ejemplo, que es imposible negar la existencia de la libertad en la esfera nouménica y admite, sin embargo, la imposibilidad de demostrarlo positiva y teóricamente. Pero «ni siquiera el sistema tan perfecto del criticismo está capacitado para refutar, *teóricamente*, el dogmatismo»,[133] aunque puede asestarle duros golpes. Esto no es nada sorprendente, pues mientras permanezcamos en el plano teórico, según Schelling, el dogmatismo y el criticismo conducirán siempre a una y misma conclusión.

En primer lugar, los dos sistemas intentan realizar la transición de lo infinito a lo finito. Pero, «la filosofía no puede proceder de lo infinito a lo finito».[134] Por supuesto que se pueden inventar razones que justifiquen que lo infinito ha de manifestarse por sí mismo en lo finito, pero estas razones no son más que simples formas de encubrir la incapacidad de salvar un abismo. Resulta, pues, que sólo se puede proceder a la inversa. Pero ¿cómo llevarlo a cabo, una vez desacreditadas las tradicionales pruebas *a posteriori*? Evidentemente, se impone la supresión del problema. Es decir, si lo finito se puede ver en lo infinito, y lo infinito en lo finito, ya no surgirá el problema de salvar el abismo a base de argumentos o demostraciones teóricas.

Esta misión la cumple la intuición intelectual, que es una intuición de la identidad entre el acto de intuir y el ser intuido. El dogmatismo y el criticismo lo interpretan de diversas formas. El dogmatismo lo interpreta como la intuición del ser, idéntica al Absoluto concebido como objeto absoluto. El criticismo lo interpreta como revelador de la identidad de ser con el Absoluto como sujeto absoluto, concebido como pura actividad libre.

A pesar de que el dogmatismo y el criticismo interpreten de diversas maneras la intuición intelectual, la conclusión teórica a la que llevan ambas interpretaciones es la misma. El dogmatismo reduce el sujeto, en último término, al objeto, y esta reducción elimina una de las condiciones necesarias de la conciencia. El criticismo reduce, en último término, el objeto al sujeto, reducción que elimina la otra condición necesaria de la conciencia. Dicho de otra forma, tanto el dogmatismo como el criticismo tienden a la aniquilación teórica del yo finito o sujeto. Spinoza reduce el ser finito al objeto absoluto; Fichte lo reduce al sujeto absoluto, o, precisando (puesto que el yo absoluto no es un sujeto propiamente dicho), al esfuerzo o actividad infinita. En ambos casos, el ser se confunde con el Absoluto.

Pero, a pesar de que los dos sistemas conducen, considerándolo desde un punto de vista teórico, a la misma conclusión, aunque por caminos diferentes, está claro que sus exigencias prácticas o morales no son las mismas. Expresan ideas diversas de la vocación moral del hombre. El dogmatismo exige del yo finito una sumisión a la causalidad absoluta de la substancia divina, y una renuncia a su propia libertad, pues lo divino está en todo. En la filosofía de Spinoza el ser está abocado a reconocer una situación ontológica ya existente, es decir, a reconocer su propia condición de modificación de la substancia infinita y a someterse a ella. El criticismo, sin embargo, exige que el hombre mismo realice el Absoluto en sí por medio de una actividad libre y continua. Para Fichte la identidad del ser finito con el Absoluto es más que una condición ontológica ya existente que sólo debe ser reconocida; es la meta que hay que alcanzar por medio del esfuerzo moral. Es una meta, de hecho, inalcanzable. Por ello, la filosofía de Fichte, a pesar de su tendencia a identificar el ser finito con el

Absoluto en lo que se refiere al ideal teórico, exige, en el plano práctico, una incesante actividad moral libre, es decir, la incesante fidelidad a la propia vocación moral.

En cierto sentido, la elección entre dogmatismo y criticismo es, en lo que respecta al yo finito, una elección entre ser y no-ser. Dicho de otra forma, es una elección entre el ideal de sumisión, de absorción por el Absoluto impersonal, de renuncia a la libertad personal como mera ilusión, y el ideal de una constante actividad libre de acuerdo con la propia vocación para llegar a ser el agente moral que, libre y triunfante, domine el mero objeto. «¡Ser! Es la máxima exigencia del criticismo.»[135] En la doctrina de Spinoza el objeto absoluto lo abarca todo; para Fichte, la naturaleza queda reducida a un instrumento a disposición del libre agente moral.

Es evidente que, si el hombre acepta la exigencia del criticismo, debe alejarse del dogmatismo. Pero también está claro que el dogmatismo no puede ser refutado, ni siquiera en el plano moral o práctico, para el que es «capaz de tolerar la idea de estar trabajando para su propia aniquilación, de anular en sí mismo toda posibilidad de libre causalidad, y de ser una mera modificación de un objeto en cuya infinitud tarde o temprano encontrará su propia, destrucción moral».[136]

Estas consideraciones sobre dogmatismo y criticismo encuentran un eco evidente en la afirmación de Fichte de que la clase de filosofía que cada uno escoge depende del tipo de persona que se es. La afirmación de Schelling de la imposibilidad de refutar teóricamente el dogmatismo o el idealismo y de la necesidad de recurrir a criterios prácticos para decidirse por una u otra posición, puede relacionarse con puntos de vista expuestos recientemente, según los cuales rio se puede decidir entre sistemas metafísicos a nivel puramente teórico, sino a partir de criterios morales, si aquellos sistemas sirven para promover diversos tipos de conducta. A este propósito es importante observar que, a pesar de que las *Cartas filosóficas* fueron escritas bajo la influencia de Fichte, y a pesar de que Schelling defienda la doctrina de este filósofo, no deja de ser una obra que implica una crítica, aunque no muy explícita, que presenta tanto la filosofía de Spinoza como el idealismo trascendental de Fichte como exageraciones unilaterales. A Spinoza lo desprecia por absolutizar el objeto y a Fichte por absolutizar el sujeto. Esto implica que el Absoluto se vea obligado a trascender la diferencia entre subjetividad y objetividad, y a ser sujeto y objeto indiferentemente.[137]

Dicho de otra forma, todo ello supone que hay que realizar una especie de síntesis en la que se superen las actitudes opuestas de Spinoza y Fichte. En las *Cartas filosóficas* Schelling muestra simpatía por Spinoza dejando aparte el pensamiento de Fichte. De ninguna manera debe sorprendernos que el filósofo haya publicado los escritos sobre la filosofía de la naturaleza. El elemento spinozista que se advierte en la síntesis antes mencionada será la atribución a la naturaleza del *status* ontológico de

totalidad orgánica que Fichte no admitía. La naturaleza, en este contexto, se presenta como una manifestación objetiva e inmediata del Absoluto. Pero, al mismo tiempo, esta síntesis se ve obligada a desvalorizar a la naturaleza en cuanto expresión y manifestación del espíritu. Una síntesis tiene que ser idealista, a no ser que represente un retorno al pensamiento prekantiano. Pero no tiene porqué ser necesariamente un idealismo subjetivo en el que la naturaleza no suponga más que un obstáculo que el yo pone con objeto de realizarse a sí mismo.

Estas observaciones quizá parezcan exagerar el significado de los primeros escritos de Schelling. Pero ya hemos visto que dentro de lo que Schelling mismo había programado en 1796, poco después de las *Cartas filosóficas*, enfocaba directamente el desarrollo de la física especulativa y de la filosofía de la naturaleza. Evidentemente, Schelling ya había expresado su insatisfacción ante la actitud unilateral de Fichte en este problema.

Capítulo VI Schelling. —II

1. La posibilidad y fundamentos metafísicas de una filosofía de la naturaleza.

Schelling sostiene que la distinción entre subjetivo y objetivo, ideal y real, es debida a la intensificación de la reflexión. Si prescindimos de la actividad reflexiva del hombre estamos obligados a concebir a éste como algo esencialmente igual a la naturaleza; es decir, debemos pensar que es uno con la naturaleza en cuanto que experimenta esta unidad por la inmediatez de las sensaciones. Gracias a la reflexión es capaz de separar el objeto externo de su representación subjetiva y llega, de este modo, a ser objeto de su propia reflexión. Generalmente, la reflexión establece la base que perpetúa la distinción entre el mundo objetivo y externo de la naturaleza y la vida interna y subjetiva de las representaciones y de la autoconciencia, esto es, la distinción entre naturaleza y espíritu. La naturaleza llega a ser exterior, contrariamente al espíritu y al hombre, y el hombre se aleja de la naturaleza en cuanto que es un ser autoconsciente y con capacidad de reflexionar.

Si la reflexión acaba en sí misma llega a ser una «enfermedad espiritual».[138] El hombre ha nacido para la acción y cuanto más se dedique a interiorizar su reflexión menos activo será. Al mismo tiempo, debemos hacer notar que es precisamente la capacidad de reflexión lo que distingue al hombre de los animales; y que la separación entre objetivo y subjetivo, ideal y real, naturaleza y espíritu, no se puede salvar con un retorno a la inmediatez de la sensación, un retorno a la infancia de la especie humana, por así decirlo. Cuando los factores separados tienen que juntarse, para restaurar así la unidad original, se impone un nivel superior al de la sensación. Sólo una reflexión filosófica es capaz de ello. Al fin y al cabo, la reflexión es la causa primera del problema. Según el sentido común no existe problema en la relación entre lo ideal y lo real, entre la cosa y su representación mental; el problema surge con la reflexión y ésta es la encargada de resolverlo.

El impulso espontáneo del hombre resuelve el problema en términos de actividad causal. Las cosas existen independientemente de la mente y originan representaciones en ella; es decir, lo subjetivo es causalmente dependiente de lo objetivo. Con estas consideraciones sólo conseguimos plantear un problema mayor. Si yo afirmo que las

cosas externas existen independientemente y dan lugar a representaciones en mí, forzosamente me sitúo por encima de la cosa y de las representaciones, y, de este modo, me afirmo a mí mismo implícitamente como espíritu. Por ello, inmediatamente surge la pregunta siguiente, ¿de qué manera pueden las cosas externas ejercer una actividad causal sobre el espíritu?

Ciertamente, podemos intentar considerar el problema desde otro punto de vista. En vez de decir que las cosas dan lugar a representaciones de sí mismas, podemos afirmar con Kant que el sujeto impone sus formas cognoscitivas al material de la experiencia y, de este modo, crea la realidad fenoménica. Pero entonces nos queda la cosa-en-sí, y esto es inconcebible. Pues, ¿qué puede ser una cosa fuera de las formas impuestas por el sujeto?

Sin embargo, se han efectuado dos intentos serios para resolver el problema de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real, sin recurrir a la noción de actividad causal. Spinoza explica esta correspondencia recurriendo a la teoría de las modificaciones paralelas de los diversos atributos de la substancia infinita, mientras que Leibniz aporta la teoría de la armonía preestablecida. Ninguna de las dos son una explicación real: Spinoza no dio una explicación de su doctrina de las modificaciones de la substancia y Leibniz, según Schelling, se limitó a postular una armonía preestablecida.

Estos dos filósofos parece como si supusieran que, en último término, lo ideal y lo real fueran una misma cosa. Esta es la verdad que el filósofo está obligado a demostrar. Tiene que hacer patente que la naturaleza es un «espíritu visible» y que el espíritu es una «naturaleza invisible».[139] Es decir, que la misión del filósofo es explicar de qué modo la naturaleza es ideal, sin restricción alguna, en el sentido de que es un sistema dinámico, unificado y teleológico en constante desarrollo hasta alcanzar un punto en el que vuelve sobre sí misma, en y a través del espíritu humano. Una vez expuesto este modelo de la naturaleza, podemos comprender que la vida de las representaciones no es algo simplemente ajeno y contrapuesto al mundo objetivo de tal modo que origine el problema de la correspondencia entre lo subjetivo y lo objetivo, lo ideal y lo real. La vida de las representaciones es el conocimiento que la naturaleza tiene de sí misma; es la actualización de la potencialidad de la naturaleza por la que el espíritu adormecido llega hasta la conciencia.

Pero ¿podemos demostrar que la naturaleza es realmente un sistema teleológico? No puede admitirse como adecuada una interpretación mecanicista del mundo. Cuando consideramos el organismo estamos en vías de introducir la idea de finalidad. Tampoco la mente puede quedar conforme con esta dicotomía entre dos esferas claramente separadas, concretamente la del mecanicismo y la de la teleología. Esta llega a considerar la naturaleza como una totalidad que se organiza a sí misma y en la que se pueden distinguir varios niveles. Pero se impone la pregunta sobre si no

estamos viendo esta teleología en la naturaleza, primero en el organismo y luego en la naturaleza como un todo. Recordemos que Kant reconocía que no se podía pensar en la naturaleza como si no fuera un sistema teleológico, ya que tenemos una idea regulativa de la finalidad en la naturaleza, una idea que da lugar a ciertos principios heurísticos del juicio. Pero Kant no admitiría nunca que esta idea subjetiva pudiera demostrar nada sobre la naturaleza en sí.

Schelling, por el contrario, cree firmemente que las investigaciones de la ciencia presuponen la inteligibilidad de la naturaleza. Insiste en que cada experimento implica formular una pregunta a la naturaleza a la que ésta necesariamente responderá. Este procedimiento supone la idea de que la naturaleza satisface las exigencias de la razón, de que es inteligible y, en este sentido, ideal. Esta creencia se justifica al considerar la concepción del mundo que hemos expuesto. La idea de la naturaleza como sistema teleológico inteligible aparece como la autorreflexión de la naturaleza, como naturaleza que se conoce a sí misma en y por el hombre.

Evidentemente, podemos exigir una justificación de tal idea. La explicación última de Schelling es la teoría metafísica del Absoluto. «El primer paso hacia una filosofía y la condición indispensable para llegar a ella, es comprender que el Absoluto, en el orden ideal, es también el Absoluto en el orden real.»[140] El Absoluto es «pura identidad»[141] de la subjetividad y la objetividad. Esta identidad se refleja en la interpenetración mutua de naturaleza y conocimiento de sí misma en y a través del hombre.

El Absoluto en sí no es más que un eterno acto de conocimiento en el que no se da ninguna sucesión temporal. Pero podemos distinguir tres momentos o fases en este acto, suponiendo que no consideremos que se sucedan temporalmente una a otra. En la primera fase, el Absoluto se objetiviza a sí mismo en naturaleza ideal, en modelo universal de la naturaleza, para el que Schelling aplica la expresión de Spinoza, *natura naturans*. En la segunda fase, el Absoluto en cuanto objetividad se transforma en Absoluto en cuanto subjetividad. La tercera fase es la síntesis «en la que estas dos absolutizaciones (objetividad absoluta y subjetividad absoluta) vuelven a ser una sola absolutización».[142] De esta forma, el Absoluto viene a ser un acto eterno de autoconocimiento.

La primera fase de la vida interior del Absoluto se expresa o se manifiesta en *natura naturata*, naturaleza considerada como sistema de cosas particulares. Esto es, en el símbolo o apariencia de *natura naturans* y, como tal, se dice de él que está «fuera del Absoluto».[143] La segunda fase de la vida interior del Absoluto, la transformación de la objetividad en subjetividad, se expresa externamente en el mundo de las representaciones, en el mundo ideal del conocimiento humano, en el que se representa a la *natura naturata* en la mente humana y gracias a ella, al convertir ésta lo particular en universal formando conceptos. Por ello, resulta que

tenemos dos unidades, según Schelling: la naturaleza objetiva y el mundo ideal de las representaciones. La tercera unidad, correlacionada con la tercera fase de la vida interior del Absoluto, es la aprehensión de la interpenetración de lo real y lo ideal.

Es difícil afirmar que Schelling presenta de un modo claro la relación de lo infinito con lo finito, el Absoluto en sí y su automanifestación. Ya hemos visto cómo la *natura naturata*, considerada como símbolo o representación de la *natura naturans*, está fuera del Absoluto. Pero Schelling habla también del Absoluto en cuanto se expande a sí mismo en lo particular. Está claro que Schelling pretende distinguir entre el Absoluto inmutable y el mundo de cosas finitas y particulares. Pero también está claro que desea mantener que el Absoluto es la realidad omnicomprensiva. Volveremos a referirnos a ello oportunamente. De momento, podemos quedarnos con la visión general del Absoluto como esencia eterna o idea que se objetiviza a sí misma en la naturaleza, retornando a sí misma como subjetividad en el mundo de la representación y, posteriormente, llegar al conocimiento de sí misma por la reflexión filosófica, como identidad de lo ideal y lo real, de la naturaleza y el espíritu.[144]

La justificación de la posibilidad de una filosofía de la naturaleza o, de lo que él llama «física superior», es de carácter metafísico. La naturaleza (es decir, la *natura naturata*) tiene que ser ideal. Es el símbolo o la representación de la *natura naturans*, naturaleza ideal; es la objetivación «externa» del Absoluto, y, dado que el Absoluto siempre es uno, la identidad entre objetividad y subjetividad, *natura naturata*, también tiene que ser subjetividad. Esta verdad se manifiesta a través del proceso que sufre la naturaleza al pasar al mundo de la representación. La culminación de este proceso es la visión interior por la que se considera que el conocimiento humano de la naturaleza es conocimiento de sí misma por parte de ella. Realmente no hay ninguna separación entre lo objetivo y lo subjetivo; considerado desde el punto de vista trascendental es uno y lo mismo. El espíritu dormido se convierte en espíritu despierto. Los momentos a distinguir en la vida supratemporal del Absoluto como esencia pura se manifiestan en el orden temporal, orden temporal que es al Absoluto en sí como el consecuente al antecedente.

2. Líneas generales de la filosofía de la naturaleza de Schelling.

Desarrollar una filosofía de la naturaleza presupone un despliegue sistemático e ideal de la construcción de la naturaleza. Platón traza en el *Timeo* una construcción teórica de los cuerpos según sus cualidades fundamentales. Schelling hace algo parecido. La física puramente experimental no merece el nombre de ciencia. No sería más que «colección de hechos, información sobre lo que se ha observado, sobre lo ocurrido, ya sea en condiciones naturales o artificiales».[145] Schelling afirma que la física, tal y como la conocemos, no es puramente experimental o empírica. «Empirismo [*Empirie*] y ciencia están mezclados en lo que hoy se llama física.» [146] Pero, según Schelling, queda espacio para una construcción puramente teórica, para una deducción de la materia, y de los tipos fundamentales de cuerpos, inorgánicos y orgánicos. Además, la física especulativa no se limita a considerar las fuerzas naturales, como la fuerza de la gravedad, como algo ya dado; las considera partiendo de primeros principios.

Según Schelling, este modo de enfocar la naturaleza no implica el riesgo de la construcción arbitraria de sus niveles básicos. Más bien permite que la naturaleza se construya a sí misma frente a la atención vigilante de la mente. La física especulativa o superior no puede explicar la actividad de producción básica que da lugar a la naturaleza. Esto es más propio de la metafísica que de la filosofía de la naturaleza en sentido estricto. Pero si el desarrollo del sistema de la naturaleza es la expresión necesariamente progresiva de la naturaleza ideal, *natura naturans*, entonces tiene que ser posible trazar de manera sistemática las etapas de un proceso según el cual la naturaleza ideal se expresa a sí misma como *natura naturata*. En esto consiste la misión de la física especulativa. Schelling admite que a través de la experiencia nos aproximamos al conocimiento de las fuerzas naturales y al conocimiento de la existencia de las cosas inorgánicas y orgánicas. La misión del filósofo no consiste en exponer los hechos empíricos, ni en elaborar *a priori* una historia natural que, sólo a base de investigaciones empíricas, es posible. Éste debe buscar el modelo teleológico fundamental y necesario de la naturaleza, esto es, de la naturaleza en cuanto que es conocida por la experiencia y las investigaciones empíricas. Puede decirse que el filósofo tiene la misión de explicar el por qué y el para qué de los hechos.

Mostrar la naturaleza como sistema teleológico, como idea eterna y necesaria que se desarrolla a sí misma, supone demostrar previamente que la explicación de lo inferior se encuentra en lo superior. Así por ejemplo, aunque desde el punto de vista temporal lo inorgánico sea anterior a lo orgánico, desde un punto de vista filosófico, lo posterior es, lógicamente, previo a lo anterior. Dicho de otra forma, el nivel inferior existe como fundamento del nivel superior. Esta es la naturaleza. —Los materialistas tienden a reducir lo superior a lo inferior: intentan explicar la vida orgánica según conceptos de causalidad mecánica sin recurrir al concepto de finalidad. Este punto de vista es falso. No es, como pudiera suponerse, que deban

negarse las leyes de la mecánica o considerarlas suspendidas en la esfera orgánica si se introduce el concepto de finalidad. Más bien estriba en considerar las leyes de la mecánica como necesarias para la realización de los fines de la naturaleza en la producción del organismo. Hay continuidad; lo inferior es el fundamento indispensable de lo superior. Éste último asume al primero. Pero también se produce la emergencia de algo nuevo y este nivel nuevo explica el nivel inferior que presupone.

A partir de estos supuestos veremos que «la oposición entre mecanismo y esfera orgánica desaparece».[147] La producción de lo orgánico es una meta inconsciente de la naturaleza a la que llega por el desarrollo de la esfera inorgánica según las leyes de la mecánica. Es más justo decir que lo inorgánico es lo orgánico *minus*, mientras que lo orgánico es lo inorgánico *plus*. Sin embargo, incluso esta manera de expresarlo puede dar lugar a confusiones. La oposición entre mecánica y esfera orgánica se supera no tanto por medio de la teoría de que lo anterior existe para lo posterior cuanto por la tesis de que la naturaleza considerada como un todo es una unidad orgánica.

Ahora bien, la actividad básica de la naturaleza, que se «expansiona» a sí misma en el mundo fenoménico, es actividad infinita e ilimitada. La naturaleza es, como hemos visto, la autoobjetivación del Absoluto infinito que, como *acto* eterno, es actividad o querer. Para que haya un sistema objetivo de la naturaleza hay que dominar esta actividad ilimitada. Es decir, se hace necesaria una fuerza dominante o limitadora que no es otra que la interacción de la actividad ilimitada y la fuerza dominadora que da lugar al nivel inferior de la naturaleza, la estructura general del mundo y a la serie de cuerpos[148] que Schelling llama la primera potencia (*Potenz*) de la naturaleza. Pero si consideramos la fuerza de atracción como si fuera la fuerza dominante, y la repulsión como si fuera la de la actividad ilimitada, la síntesis de ambas es la materia en cuanto es, simplemente masa.

Pero el impulso de la actividad ilimitada se reafirma a sí mismo sólo para ser dominado en otro lugar. La segunda unidad o potencia de la construcción de la naturaleza es el mecanismo universal, en el que Schelling descubre un proceso dinámico o, mejor dicho, las leyes dinámicas de los cuerpos. «El proceso dinámico no es más que la segunda construcción de esta materia.»[149] Es decir, la construcción original de la materia se repite a un nivel superior. En el nivel inferior encontramos la operación elemental de las fuerzas de atracción y repulsión y la síntesis de las mismas en la materia como masa. En el nivel superior encontramos estas mismas fuerzas mostrándose a sí mismas en fenómenos como el magnetismo, la electricidad, los procesos químicos y las propiedades químicas de los cuerpos.

La tercera unidad o potencia de la naturaleza es el organismo. En este nivel encontramos otra vez las mismas fuerzas que actualizan su potencia en los fenómenos

de sensibilidad, irritabilidad y reproducción. Esta unidad, o nivel de la naturaleza, se presenta como la síntesis de las otras dos; y, por ello, no se puede decir que la naturaleza carezca de vida en alguno de sus niveles. Es una unidad orgánica viviente que actualiza sus potencias, elevándose a niveles superiores, hasta llegar a expresarse a sí misma en el organismo. Sin embargo, hay que observar que dentro de la propia esfera orgánica se pueden distinguir también otros niveles. En los inferiores, la reproducción es elevada, mientras que la sensibilidad está relativamente menos desarrollada. Los organismos individuales se confunden con la especie. En los niveles superiores, la vida de las sensaciones está más desarrollada, y el organismo individual, por así decirlo, es más un individuo que un elemento de una clase. El punto culminante es el organismo humano, ya que en él se manifiesta de manera más clara la idealidad de la naturaleza y constituye el punto de transición hacia el mundo de las representaciones o subjetividad; el organismo humano es el reflejo de la naturaleza sobre sí misma.

A lo largo de esta construcción de la naturaleza, Schelling recurre a la idea de polarización de las fuerzas. «Estas dos fuerzas conflictivas… llevan a la idea de un *principio organizador* que hace del mundo un sistema.»[150] Este principio puede llamarse propiamente alma del mundo, ya que no puede ser descubierto por la investigación experimental, ni, por lo tanto, ser descrito en relación con las propiedades de los fenómenos. Esta alma del mundo es un postulado, «una hipótesis de la física superior, con objeto de explicar el organismo universal».[151] Esta alma del mundo no es en sí misma una inteligencia consciente. Es el principio organizador que se manifiesta a sí mismo en la naturaleza y que alcanza la conciencia en el yo humano y a través del mismo. A no ser que postulemos su existencia, no podemos considerar la naturaleza como un superorganismo unificado que se desarrolla a sí mismo.

Es fácil pensar que esta teoría de Schelling sobre la naturaleza tenga alguna relación con la teoría evolucionista, en el sentido de la transformación de las formas, o de que las formas superiores tienen su origen en las inferiores. Se podría argüir que el evolucionismo no sólo sería adecuado a la metafísica de Schelling, sino que podría incluso satisfacer las exigencias de un sistema que interpreta la naturaleza como el autodesarrollo de una unidad orgánica. Schelling a veces se refiere explícitamente a la posibilidad de la evolución y observa que incluso, aunque la experiencia del hombre no revele ningún ejemplo de transformación de una especie en otra, la falta de pruebas empíricas no demuestra la imposibilidad de tal transformación. Es muy posible, dice, que tales cambios sólo se produzcan en períodos de tiempo superiores a los que puede abarcar la experiencia humana. Pero «en todo caso —añade Schelling —, prescindamos de estas posibilidades».[152] Dicho de otra forma, aunque admite la posibilidad de la evolución, de hecho no se preocupa por la historia genética de la

naturaleza sino por la construcción ideal y teórica de la misma.

Esta construcción es muy fecunda y tiene prolongaciones que se apartan de la especulación sobre el mundo. Por ejemplo, la idea de la polarización de las fuerzas recuerda la especulación presocrática; la teoría de la naturaleza como espíritu adormecido evoca ciertos aspectos de la filosofía de Leibniz. La interpretación de Schelling de la naturaleza también tiene una proyección hacia el futuro; así, puede reconocerse algún parecido entre ella y la visión bergsoniana de las cosas inorgánicas como restos arrojados por el *élan vital* en su marcha ascendente.

Al mismo tiempo, la construcción de la naturaleza de Schelling es tan arbitraria para una mentalidad científica que no parece haber justificación alguna para estudiarla aquí con mayor detalle.[153] No es que el filósofo no integre en su filosofía de la naturaleza teorías e hipótesis tomadas de la ciencia, sino que, por el contrario, utiliza ideas tomadas de la física de su tiempo, de la electrodinámica, la química y la biología, pero las introduce en un esquema dialéctico. Para ello recurre a establecer analogías que, por muy sugestivas o ingeniosas que sean, no dejan de ser, en último término, arbitrarias. Por ello, exponer los detalles de su teoría de la naturaleza, o de las relaciones que mantuvo con el pensamiento de científicos como Newton, o de escritores contemporáneos como Goethe, sólo cabría en un estudio especializado del tema, pero no en una historia general de la filosofía.

No pretendemos, sin embargo, negar la importancia de la filosofía de la naturaleza de Schelling. Es una prueba de que el idealismo alemán no implica un subjetivismo, en el sentido corriente de esta palabra. La naturaleza es la manifestación inmediata y objetival de Absoluto. La naturaleza es ideal, pero esto no quiere decir que sea una creación del yo humano. Es ideal porque expresa la idea eterna y porque está proyectada hacia una autorreflexión en el entendimiento humano. La visión de Schelling del Absoluto como identidad de la objetividad y la subjetividad exige que la autoobjetivación del Absoluto, es decir, la naturaleza, ponga de manifiesto esta identidad. Pero ésta se manifiesta a través de un modelo teleológico de la naturaleza y no por su reducción a la idea del hombre. La representación de la naturaleza en la mente humana y a través de ella, presupone una objetividad del mundo, a pesar de que, simultáneamente, presuponga la inteligibilidad del mundo y su orientación intrínseca hacia la autorreflexión.

Por otra parte, si prescindimos de la especulación de Schelling, un tanto fantástica, sobre el magnetismo, la electricidad, etc., es decir, de los detalles de su construcción teórica de la naturaleza, vemos que la visión general de la naturaleza como manifestación objetiva del Absoluto y como sistema teleológico, puede ser válida. Evidentemente, es una interpretación metafísica y, en cuanto tal, no podrá ser aceptada por quienes niegan la metafísica. La imagen general de la naturaleza, sin embargo, no es irracional. Si, de acuerdo con Schelling y, posteriormente, con Hegel,

aceptamos la idea del Absoluto espiritual, no debe extrañarnos que encontremos un modelo teleológico en la naturaleza, a pesar de que no se puedan deducir necesariamente las fuerzas y los fenómenos de la naturaleza de la manera concreta que Schelling creía que podía hacerlo la física especulativa.

3. El sistema de idealismo trascendental.

Al tener en cuenta que la filosofía de la naturaleza de Schelling representa su divergencia fundamental respecto a Fichte y es su contribución más original al desarrollo del idealismo alemán, parece extraño que en 1800 publicara el *Sistema del idealismo trascendental* en el que, partiendo del yo, elabora «la historia continua de la autoconciencia».[154]

Es como si añadiese a la filosofía de la naturaleza un sistema incompatible, inspirado en Fichte. Según Schelling, el idealismo trascendental constituye un complemento necesario de la filosofía de la naturaleza. En el conocimiento mismo están unificados el sujeto y el objeto; sujeto y objeto son uno. Pero si deseamos explicar esta identidad, tenemos primeramente que pensarlos por separado. Nos enfrentamos entonces con dos posibilidades: o bien empezamos por lo objetivo y pasamos a lo subjetivo preguntándonos de qué manera la naturaleza inconsciente llega ser representación, o partimos de lo subjetivo y llegamos a lo objetivo, preguntándonos de qué forma llega a existir el objeto para el sujeto. En el primer caso, desarrollamos la filosofía de la naturaleza mostrando cómo ésta crea las condiciones que le permiten su propia autorreflexión en un nivel subjetivo. En el segundo caso, desarrollamos el sistema del idealismo trascendental, mostrando cómo el principio inmanente de la conciencia produce el mundo objetivo como condición necesaria para alcanzar la autoconciencia. Estas dos posiciones son, y necesariamente tienen que serlo, complementarias. Si el Absoluto es la identidad de subjetividad y objetividad, debe ser posible partir de cualesquiera de estos polos y desarrollar una filosofía que esté en armonía con la filosofía elaborada a partir del otro. Dicho de otra forma, Schelling está convencido del carácter mutuamente complementario de la filosofía de la naturaleza y del sistema del idealismo trascendental, ya que ambos ponen de manifiesto la naturaleza del Absoluto como identidad entre el sujeto y el objeto, de lo ideal y lo real.

Puesto que el idealismo trascendental se define como ciencia del conocimiento, prescinde de la pregunta de si hay una realidad ontológica tras la esfera de este conocimiento. Su primer principio ha de ser inmanente en esta esfera. Si hemos de pasar de lo subjetivo a lo objetivo por medio de una deducción trascendental, tendremos que empezar reconociendo la identidad original del sujeto y el objeto. Esta identidad, que se da en la esfera del conocimiento, es la autoconciencia, en la que el sujeto y el objeto son una misma cosa. Schelling describe la autoconciencia como yo. Pero el término «yo» no significa yo del individuo, significa «el acto de la *autoconciencia en general*».[155] «La autoconciencia, que constituye nuestro punto de partida es un *único acto absoluto*.»[156] Este acto absoluto es la producción de sí mismo como objeto. «El yo no es más que un producir que llega a ser su propio objeto.»[157] Es, de hecho, «una intuición intelectual».[158] Ya que el yo existe al conocerse a sí mismo, este autoconocimiento es el acto de intuición intelectual que es «el órgano de todo pensamiento transcendental»,[159] y produce libremente como su objeto lo que, de otra forma, no sería objeto. La intuición intelectual y la producción del objeto del pensamiento transcendental son uno y lo mismo. Por ello, cualquier sistema de idealismo trascendental tiene que adoptar la forma de una producción o construcción de la autoconciencia.

Schelling recurre más veces que Fichte a la idea de intuición intelectual; pero el modelo general de su idealismo trascendental se basa, evidentemente, en el pensamiento de Fichte. El yo es en sí mismo una actividad o un acto ilimitado. Para que éste llegue a ser su propio objeto tiene que limitar esta actividad contraponiendo algo a sí mismo, concretamente, contraponiendo el yo al no-yo, y esto debe hacerlo de manera inconsciente. Es imposible explicar la existencia del no-yo dentro del marco del idealismo si no suponemos que la producción del no-yo es inconsciente y necesaria. El no-yo es la condición necesaria de la conciencia de sí mismo. En este aspecto, la limitación de la actividad infinita o ilimitada que constituye el yo debe mantenerse. Pero, en otro sentido, hay que trascender la limitación, es decir, el yo tiene que ser capaz de abstraer del no-yo y volver sobre sí mismo. Dicho de otra forma, la conciencia de sí mismo adoptará la forma de autoconciencia humana, la cual presupone la naturaleza, el no-yo.

En la primera parte del sistema del idealismo trascendental, que corresponde a la deducción teórica de la conciencia en la *Teoría de la ciencia* de Fichte, Schelling traza la historia de la conciencia dividiéndola en tres épocas. Aparecen muchos temas de Fichte, pero Schelling se encuentra con grandes dificultades para establecer una correlación exacta entre su historia de la conciencia y su filosofía de la naturaleza. La primera época se extiende desde la sensación hasta la intuición productiva. Corresponde a los mismos estadios de la filosofía de la naturaleza. Con otras palabras, vemos la producción del mundo material como actividad inconsciente del

espíritu. La segunda época se extiende desde la intuición productiva hasta la reflexión. El yo es ya consciente en el nivel de los sentidos, es decir, el objeto sensible aparece como algo distinto del acto de la intuición productiva. Schelling deduce aquí las categorías de espacio, tiempo y causalidad. Empieza a existir para el yo el universo. Schelling deduce también el organismo como una condición necesaria para que el yo vuelva sobre sí mismo. Esto tiene lugar en la tercera etapa que culmina con el acto de la abstracción absoluta por medio de la cual el yo se diferencia a sí mismo reflexivamente del objeto, o del no-yo, y se reconoce a sí mismo como inteligencia. Ha llegado a ser objeto para sí mismo.

El acto de abstracción absoluta sólo es explicable como acto de voluntad que se determina a sí mismo. Con ello pasamos a la idea del yo o inteligencia como un poder activo y libre y, de esta forma, entramos en la segunda parte, que es la parte práctica del sistema del idealismo trascendental. Tras la parte que trata de la conciencia de otros seres y de otras voluntades libres, Schelling procede, al desarrollar la autoconciencia, a exponer la distinción entre impulso natural y voluntad, considerando a esta última como una actividad idealizadora (*eine idealisierende Tätigkeit*), es decir, como si tratara de modificar el objeto de acuerdo con un ideal. El ideal pertenece al sujeto: es un hecho del yo mismo. Por esta razón, el yo también se realiza a sí mismo al buscar una forma de actualizar el ideal en el mundo objetivo.

Esta idea establece las bases para poder hablar de la moralidad. Schelling se pregunta cómo es posible que la voluntad, concretamente como actividad que se determina a sí misma o se realiza a sí misma, puede llegar a objetivarse para el yo como inteligencia. Es decir, ¿de qué forma puede el yo llegar a ser consciente de sí mismo como voluntad? La respuesta es que el yo no debiera querer más que la autodeterminación. «Esta exigencia no es otra cosa que el imperativo categórico o la ley moral que Kant expresa de la siguiente forma: sólo debes querer aquello que quieren otras inteligencias. Pero aquello que todas las inteligencias quieren, no es más que pura autodeterminación, pura conformidad con la ley. Por medio de la ley moral la autodeterminación pura… llega a ser objeto para el yo.»[160]

La autodeterminación o autorealización sólo se alcanza a través de la acción concreta en el mundo. Schelling deduce el sistema de derechos y el Estado como condiciones para la acción moral. El Estado es naturalmente un edificio levantado por el hombre, por la actividad del espíritu. Pero es una condición necesaria para llegar a una realización armoniosa de la libertad de una pluralidad de individuos. A pesar de ser un edificio levantado por el hombre, el Estado debe llegar a ser una segunda naturaleza. En todas nuestras acciones confiamos en la uniformidad de la naturaleza, en el reino de las leyes naturales. En nuestra actividad moral, debemos ser capaces de confiar en el orden de las leyes racionales de la sociedad, es decir, debemos poder confiar en un Estado racional, cuya característica sea la justicia de sus leyes.

Sin embargo, el Estado mejor organizado está amenazado por la voluntad caprichosa y egoísta de otros Estados. Por tanto, ¿cómo puede salvarse la sociedad política de esta condición de inestabilidad e inseguridad? La respuesta sólo se halla en «una organización que trascienda el Estado individual, concretamente, una federación de todos los Estados».[161] Sólo de esta manera la sociedad política puede llegar a ser una segunda naturaleza, es decir, una realidad en la que pueda confiarse.

Para conseguirlo, son necesarias dos condiciones: en primer lugar, los principios fundamentales de una constitución verdaderamente racional deben ser aceptados por todos, de manera que la totalidad de los Estados tengan un interés común en garantizar y proteger las leyes y los derechos de los otros Estados. En segundo lugar, los Estados han de someterse a una ley fundamental común a todos ellos, del mismo modo como los ciudadanos se someten a las leyes de su propio Estado. Esto supone que la federación tendrá que ser un «Estado de Estados»,[162] una organización mundial con poder soberano. Si se pudiese realizar este ideal la sociedad política llegaría a ser un lugar seguro para la total realización del orden moral universal.

Ahora bien, este ideal tendría que realizarse en un marco histórico. Surge, por tanto, el problema de si se puede reconocer en la historia humana una tendencia hacia el cumplimiento del mismo. Según Schelling, «en el concepto de historia se incluye el de progreso indefinido».[163] Es evidente que si esta afirmación significa que la palabra «historia» incluye el concepto de progreso indefinido hacia una meta fijada de antemano, habría que tratar de saber cuál es ésta. Schelling considera el proceso histórico desde la perspectiva de su teoría del Absoluto. «La historia como totalidad es una revelación continua del Absoluto, una revelación que progresa con el propio curso de la historia.»[164] Como el Absoluto es la pura identidad de lo real y lo ideal, la historia sólo puede ser un movimiento dirigido a la creación de una segunda naturaleza, un orden moral del mundo perfecto en el marco de la sociedad política racionalmente organizada. Como el Absoluto es infinito, este movimiento progresivo no puede tener fin. Si el Absoluto se revelase totalmente desaparecería el punto de vista de la conciencia humana que supone una distinción entre sujeto y objeto. Por ello, la revelación del Absoluto en la historia humana, por principio, nunca puede acabar.

Pero ¿no nos enfrentamos, entonces, con un dilema? Si, por una parte, afirmamos que la voluntad humana es libre, ¿no es cierto que el hombre puede modificar los fines de la historia y que, por tanto, no existe una meta ideal necesaria? Y, por otra, si afirmamos que la historia se mueve necesariamente en una dirección determinada, ¿no estamos obligados a negar la libertad humana, y a no tener en cuenta el sentimiento psicológico de libertad?

Schelling recurre, para resolver este dilema, a la idea de una síntesis absoluta de las acciones libres. Los actos individuales son libres; cualquier individuo puede obrar

movido por motivos privados y egoístas, pero, al mismo tiempo, existe una necesidad oculta, por la que se llega a una síntesis de las acciones independientes, y a veces opuestas, de los seres humanos. Incluso, aunque un hombre actúe por motivos puramente egoístas, contribuye inconscientemente, y contra su voluntad, al cumplimiento de la meta ideal de la historia humana.[165]

Hasta ahora hemos considerado brevemente las partes del sistema del idealismo trascendental que, más o menos, corresponden a la deducción teórica y práctica de la conciencia, a la teoría del derecho y a la ética en Fichte. Pero Schelling añade una tercera parte que es su contribución original al idealismo trascendental y que sirve para poner de manifiesto las diferencias entre su concepción y la de Fichte. La filosofía de la naturaleza trata del espíritu inconsciente. En el sistema del idealismo trascendental, que estamos estudiando, vemos un espíritu consciente que se objetiva a sí mismo en la acción moral y en la creación de un orden moral del mundo, es decir, en la constitución de una segunda naturaleza. Aún debemos encontrar la intuición en la que la identidad entre conciencia e inconsciencia, entre real e ideal, se presente al yo de manera concreta. Schelling localiza, en su tercera parte del idealismo trascendental, esta síntesis en la intuición estética. Por ello, el idealismo trascendental culmina en una filosofía del arte, a la que Schelling dio mucha importancia. Si esta afirmación no se toma como si el filósofo despreciara la importancia de la acción moral, podemos decir que Schelling, a diferencia de Fichte, insiste más en la estética que en la ética, le importa más la creación artística que la vida moral.

Conviene ocuparse primero de la filosofía del arte, tal y como aparece en la tercera parte del *Sistema del idealismo trascendental*, y posteriormente, en sus conferencias sobre *Filosofía del arte*. Entre una y otra obra desarrolló su teoría del Absoluto. Sin embargo, es mejor exponer sus ideas sobre el arte separadamente de su desarrollo histórico.

4. La filosofía del arte.

En el *Sistema del idealismo trascendental*, leemos que «el mundo objetivo sólo es la poesía original, aún inconsciente, del espíritu: el *organon* universal de la filosofía —y la clave de bóveda— es la filosofía del arte».[166] Se impone una aclaración a esta afirmación de que «la filosofía del arte es el verdadero *organon* de la filosofía».

[167]

En primer lugar, hay que destacar que el arte se basa en el poder de la intuición productiva, que es el instrumento indispensable del idealismo trascendental. Como ya hemos visto, el idealismo trascendental supone una historia de la conciencia; las etapas de esta historia no están presentes desde un principio para el yo, como lo están tantos objetos a los que basta con mirarlos. El yo, o la inteligencia, tiene que producirlas, en el sentido de que tiene que re-crearlas, o en términos platónicos, re-cogerlas. Esta labor de recreación o de recogida la realiza el poder de intuición productiva. La intuición estética es una actividad de este mismo poder, aunque se exprese hacia el exterior y no hacia el interior.

En segundo lugar, la intuición estética pone de manifiesto la verdad básica de la unidad de lo consciente y lo inconsciente, de lo real y lo ideal. Si consideramos la intuición estética desde el punto de vista del artista creador, del genio, podemos comprender cómo éste realmente sabe lo que está haciendo; el artista actúa consciente y deliberadamente. Cuando Miguel Ángel esculpía su estatua de Moisés sabía lo que estaba haciendo. Sin embargo, podemos decir que también el genio actúa inconscientemente. El artista no posee solamente una capacidad técnica; el verdadero artista es el instrumento de un poder interior que no domina. Para Schelling, este poder es el mismo que el que actúa en la naturaleza. Dicho de otra forma, el mismo poder que actúa conscientemente produciendo la naturaleza, la poética inconsciente del espíritu, es también el que actúa conscientemente al producir una obra de arte. Es decir, actúa a través de la conciencia del artista. Esto ilustra la unidad última de lo inconsciente y lo consciente, de lo real y lo ideal.

Pero también puede verse de otro modo: podemos preguntarnos por qué la contemplación de una obra de arte se acompaña de un «sentimiento de satisfacción infinita»,[168] y, por qué «cada impulso productivo se sacia con la realización de la obra, y cómo todas las contradicciones se reconcilian y todos los enigmas se resuelven».[169] Dicho de otra forma, ¿por qué goza la mente, ya sea la del artista, ya la de cualquier otra persona, al contemplar una obra de arte, de un sentimiento de finalidad, de la sensación de estar ante algo perfectamente completo, de la sensación de haber resuelto un problema que aún no se puede plantear? Según Schelling, la única respuesta posible es la siguiente: la obra de arte, totalmente acabada y perfecta, es la máxima objetivización de la inteligencia misma y para ella misma, es decir, en cuanto que es la identidad entre lo inconsciente y lo consciente, lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo. Pero, dado que la inteligencia, o el yo, no tiene conocimiento de ello, de forma reflexiva, se limita a sentir inmensa satisfacción, como si se le hubiese revelado un misterio, y a adscribir la producción de la obra de arte a un poder que actúa dentro de ella y a través de la misma.

La filosofía del arte es, considerándola desde este punto de vista, la culminación

del *Sistema del idealismo trascendental*. El lector recordará que el idealismo trascendental arranca de la idea de lo que se llama el yo o la inteligencia y la considera como un acto absoluto de la conciencia de sí mismo en el que objeto y sujeto se funden en uno. Este acto absoluto es, sin embargo, un producir; debe producir su objeto. La máxima objetivación posible es la obra de arte. Ciertamente, el organismo, tal y como lo considera la filosofía de la naturaleza, no deja de ser una manifestación parcial de la identidad entre lo real y lo ideal. Sin embargo, está adscrito a un poder productivo e inconsciente que no trabaja libremente, mientras que la obra de arte es la expresión de la libertad misma: es la libre manifestación del yo mismo para sí mismo.

El idealismo trascendental, como ya se ha mencionado anteriormente, arranca de un primer principio inmanente dentro de la esfera del conocimiento, es decir, arranca del acto absoluto que llega a ser objeto para sí mismo, prescindiendo de la pregunta de si hay realidad alguna detrás de este acto absoluto o yo.[170] Cuando Schelling pronunció sus conferencias (1802-1803), publicadas con el título de *Filosofía del arte*, ya había desarrollado su teoría del Absoluto e insistía sobre el significado metafísico de la obra de arte en cuanto manifestación finita del Absoluto infinito. El Absoluto es la «indiferencia» (es decir, la identidad última) entre lo real y lo ideal, y «la indiferencia entre lo real y lo ideal, en cuanto tal indiferencia, se expresa en un mundo ideal por medio del arte».[171] Con esta afirmación Schelling no contradice de ningún modo lo que previamente había declarado sobre el arte. En las conferencias trascienden, sin embargo, las limitaciones fichteanas que él mismo se había impuesto y que expresa en el *Sistema del idealismo trascendental*, llegando a adoptar el punto de vista sinceramente metafísico tan característico de su pensamiento.

En *Bruno* (1802), Schelling introduce la noción de ideas divinas y afirma que las cosas son hermosas en virtud de su respectiva participación de las ideas. Esta misma doctrina reaparece en las conferencias sobre el arte. El filósofo declara aquí que «la belleza existe ahí donde lo particular (lo real) armoniza con su correspondiente idea, de tal modo que esta idea misma, en cuanto que es infinita, se introduzca en lo finito llegando así a ser intuida *in concreto*».[172] La intuición estética es la intuición de lo infinito dentro de un producto finito de la inteligencia. Además, la conformidad de una cosa con su correspondiente idea es, pues, la verdad de ésta misma. Por ello, la belleza y la verdad[173] son, en último término, uno.

Ahora bien, el genio creador que en la obra de arte exhibe una idea eterna, ha de estar en relación con el filósofo. De aquí no se deduce, sin embargo, que el artista sea un filósofo, pues no aprehende dichas ideas eternas de forma abstracta, sino que las aprehende únicamente por medio de ciertos simbolismos. La creación artística requiere la presencia de un mundo simbólico, un mundo de «existencia poética»,[174] que se halla entre lo universal y lo particular. El símbolo no representa lo universal ni

lo particular como tales; es la representación de ambos, unificados. Por ello, precisamente, hemos de hacer una distinción entre el símbolo y la imagen. La imagen siempre es concreta y particular.

Este mundo simbólico de existencia poética lo ofrece la mitología que es «condición necesaria y material primario [*Stoff*] de todo arte».[175] Schelling se ocupa de la mitología griega, pero no limita el mundo simbólico, que, en su opinión, constituye el material indispensable para toda creación artística, a la mitología de los griegos. Schelling incluye la mitología que llama judía y la cristiana. La mente cristiana se ha forjado su propio mundo simbólico que se ha revelado como fuente de material indispensable para toda creación artística.

La insistencia de Schelling en la mitología con referencia al mundo simbólico de la existencia poética, puede interpretarse como una limitación. Pero muestra el constante interés de Schelling por los mitos en tanto que son, a la vez, construcciones imaginarias y alusiones o expresiones de lo divino. Posteriormente, Schelling establece una distinción entre mito y revelación. Su interés en el significado de la mitología es una nota muy característica y persistente de su doctrina. Volveremos oportunamente a considerar este tema en relación con su posterior filosofía de la religión.

En este esquema de la filosofía estética de Schelling que aquí exponemos, los términos «arte» y «artista» se emplean con un significado más amplio que en el lenguaje corriente. Sin embargo, no creo oportuno extender el tema hasta especificar la clasificación de las artes de Schelling, en series que pertenecen a lo real, la escultura y la pintura, y las artes que pertenecen a las series ideales, tales como la poética.[176] En general, es suficiente comprender cómo Schelling llega a integrar la doctrina estética en su filosofía. En la tercera *Crítica*, Kant ha tratado del juicio estético; puede decirse que para él la estética llegó a ser una parte integral de la filosofía crítica. La naturaleza del sistema kantiano impide desarrollar, como lo ha hecho Schelling, una metafísica del arte. Es cierto que Kant admite la posibilidad de ver algo de la realidad nouménica, desde un punto de vista subjetivo, es decir, de lo que él llama substrato suprasensible. Con Schelling, el producto del genio artístico llega a ser una clara revelación de la naturaleza del Absoluto. Precisamente, en esta exaltación del genio, en la asimilación parcial del genio artístico al filosófico, y la insistencia en el significado metafísico de la intuición estética, se pone de manifiesto la filiación romántica de Schelling.

5. El Absoluto como identidad.

En la sección anterior se aludía con frecuencia a la doctrina del Absoluto de Schelling, considerándola en cuanto pura identidad entre subjetividad y objetividad, entre lo ideal y lo real. En cierto modo, estas consideraciones eran prematuras. En la introducción a la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801), Schelling habla de extender el «sistema de identidad absoluta,».[177] De esta nota introductoria puede deducirse que el filósofo no repite lo que anteriormente ya había dicho. El sistema que llama de identidad se puede considerar como exposición de las implicaciones metafísicas que trae consigo la convicción del carácter de mutua complementariedad de la filosofía de la naturaleza y el sistema del idealismo trascendental.

«El punto de vista de la filosofía es el de la razón»,[178] dice Schelling. Es decir, el conocimiento filosófico de las cosas es el conocimiento de las mismas en cuanto que se dan en la razón misma. «Llamo razón [*Vernunft*] a la razón absoluta o a la razón concebida como indiferencia total entre lo subjetivo y lo objetivo.»[179] En otras palabras, la filosofía es conocimiento de la relación que se establece entre las cosas y el Absoluto, o bien, entre lo finito y lo infinito, si consideramos el Absoluto en cuanto que es infinito. Es preciso concebir el Absoluto como pura identidad o como indiferencia entre subjetividad y objetividad.

Schelling se vio en una situación muy difícil cuando intentó describir la relación entre lo finito y lo infinito. Por una parte, no puede haber nada fuera del ámbito del Absoluto, ya que éste es realidad infinita y, forzosamente, ha de comprender toda realidad. Por esta razón es imposible que constituya la causa externa del universo. «La identidad absoluta no es la causa del universo, pero sí el universo mismo, pues, todo cuanto existe es la absoluta identidad misma. El universo es todo cuanto es.»[180] Por otra parte, si el Absoluto es pura identidad todas las distinciones han de darse fuera de éste. «La diferencia cuantitativa sólo se puede dar fuera de la esfera de la absoluta totalidad.»[181] Por ello, las cosas finitas han de ser, forzosamente, cosas externas al Absoluto.

Schelling no puede decir que el Absoluto se manifieste de alguna forma fuera de sí mismo. Sostiene que «el error fundamental de la filosofía está en la proposición de que la absoluta identidad realmente ha rebasado sus propios límites… [182] «De aquí resulta que se ve obligado a declarar que sólo desde el punto de vista de conciencia empírica se puede dar una distinción entre sujeto y objeto, y que hay cosas finitas que subsisten. Pero, sinceramente, no creo que esto sea suficiente, considerando que tanto el punto de vista de la conciencia empírica como su correspondiente *status* ontológico permanecen inexplicados. Schelling se conforma exponiendo que la diferencia cuantitativa se establece «sólo aparentemente»[183] y que el Absoluto «no está de

ninguna forma afectado por la oposición entre subjetividad y objetividad».[184] Según las premisas propuestas por Schelling, si realmente la apariencia fuese algo, ésta ha de hallarse dentro del Absoluto. Pero, si no estuviera dentro del Absoluto, éste ha de ser trascendente e inidentificable con el universo.

En *Bruno* (1802), Schelling especula con la doctrina de las ideas divinas, a imitación de las tradiciones platónica y neoplatónica. Considerado desde un cierto punto de vista, el Absoluto es la idea de las ideas, y, las cosas finitas gozan de una existencia eterna dentro de las ideas divinas. Incluso, si estamos dispuestos a admitir la compatibilidad de esta doctrina con la visión del Absoluto en cuanto pura identidad, visión reafirmada en *Bruno*, observaremos que aún queda por explicar debidamente el *status* temporal de las cosas finitas y sus correspondientes diferencias cuantitativas. En el diálogo que se mantiene a lo largo de esta obra, Bruno expone a Luciano que las cosas finitas individuales están diferenciadas «sólo para ti»,[185] y que para una piedra, sólo existe la oscuridad de la absoluta identidad. Podemos muy bien preguntarnos de qué manera surge la conciencia empírica, con las distinciones que implica: bien dentro del Absoluto, si es pura identidad, o bien fuera de éste, si se trata de la totalidad.

Schelling parte del punto de vista general de que la absoluta razón, como identidad entre subjetividad y objetividad, es la conciencia de sí misma, el acto absoluto en el cual sujeto y objeto son uno. Sin embargo, conviene destacar que la razón no es propiamente, en sí misma, la conciencia de sí misma; no es más que la «indiferencia» o la falta de diferencia entre sujeto y objeto, lo ideal y lo real. La razón sólo llega a la conciencia de sí misma en la conciencia humana y a través de ella, cuyo objeto inmediato es el mundo. Dicho de otra forma, el Absoluto se manifiesta a sí mismo o se presenta en dos series de «potencias»: la serie real, de la que se ocupa la filosofía de la naturaleza, y la serie ideal, considerada en el idealismo trascendental. Desde el punto de vista de la conciencia empírica, estas dos series son distintas. En una de ellas hallamos la subjetividad y en la otra la objetividad. El conjunto de ambas constituye el «universo», que, como todo cuanto es, es el Absoluto. No obstante, al intentar trascender la conciencia empírica, considerada como punto de vista en el que se dan las distinciones, y al llegar al Absoluto, tal y como es en sí mismo, y no en su apariencia, nos encontramos con que éste sólo puede ser concebido como indiferencia, es decir, como el punto en que todas las diferencias y distinciones desaparecen. En ese momento los conceptos se vacían de contenido positivo. Esto demuestra que, por medio del pensamiento conceptual, sólo se puede aprehender la apariencia del Absoluto, la identidad absoluta tal y como aparece en su ser «exterior», pero no en su ser en sí.

La doctrina de la identidad permite a Schelling superar la discusión entre idealismo y realismo. Tal controversia supone que la distinción de la conciencia

empírica entre real e ideal sólo pueda ser superada reduciendo o subordinando uno a otro. Pero el conflicto se resuelve al comprender que lo ideal y lo real, dentro del Absoluto, son uno. De esta manera, el sistema de identidad puede llamarse, con razón, realismo idealista (*Real idealismus*).

A pesar de que Schelling encontrara satisfactorio este sistema de identidad, otros filósofos no lo aceptaban. Schelling comenzó a exponerlo tratando de aclarar lo que él consideraba malentendidos de sus críticos. Por otra parte, sus propias reflexiones le llevaron a desarrollar nuevas líneas de pensamiento. De hecho, al insistir en que la relación entre lo finito y lo infinito, y en que el problema de la existencia del mundo de las cosas, constituyen el tema fundamental de la metafísica, difícilmente hubiera podido conformarse con el sistema de identidad. Este sistema parecía implicar que el universo es la actualización del Absoluto y, sin embargo, afirmaba por otra parte que la distinción entre potencia y acto cae fuera del Absoluto en sí. Evidentemente se imponía la necesidad de llegar a una explicación más satisfactoria entre lo finito y lo infinito. En el capítulo siguiente daremos un esquema del pensamiento posterior de Schelling.

Capítulo VII Schelling. —III

1. La idea de la caída cósmica.

En su obra *Filosofía y religión* (1804), Schelling dice que la descripción del Absoluto como pura identidad no significa que éste sea una materia amorfa, compuesta por la fusión de todos los fenómenos, ni tampoco una entidad vacía. El Absoluto es pura identidad en el sentido de que es una infinitud absolutamente simple. Sólo podemos acercarnos al Absoluto negando los atributos de las cosas finitas. De esto no se puede deducir que sea en sí mismo carente de toda realidad, pero sí que la única forma de aprehenderlo sea la intuición. «La naturaleza del Absoluto *mismo*, que, en cuanto ideal es inmediatamente real, no se puede aprehender por medio de explicaciones sino únicamente por medio de la intuición. Pues, sólo lo compuesto se puede conocer por medio de explicaciones. Lo simple hay que intuirlo.»[186] Esta intuición no puede ser enseñada por instrucción. Un acercamiento negativo al Absoluto facilita, sin embargo, el acto de intuición que puede realizar el espíritu gracias a su unidad fundamental con la realidad divina.

El Absoluto como ideal se manifiesta o se expresa a sí mismo inmediatamente en las ideas eternas. En sentido estricto, sólo hay una idea, la eterna reflexión inmediata del Absoluto que emana del mismo, como la luz del sol. «Todas las ideas son una idea»,[187] pero puede hablarse de una pluralidad de ideas dado que la naturaleza, con sus diversos grados, está eternamente presente en esta idea. Esta idea eterna puede definirse como el conocimiento que Dios tiene de sí mismo. «Pero este conocimiento de sí mismo no puede ser concebido como un mero atributo del Absoluto ideal, sino como un Absoluto subsistente en sí mismo. El Absoluto no puede ser el fundamento ideal de algo que no sea idéntico a sí mismo.»[188]

Al desarrollar esta doctrina de la idea divina, que como hemos visto se apuntaba ya en *Bruno*, Schelling observa que sus principios se hallan en la filosofía griega. Indudablemente, también recuerda la doctrina cristiana del Verbo divino; sin embargo, la descripción de la idea eterna como un segundo Absoluto está más cerca de la teoría de Plotino del *Nous*, que de la doctrina cristiana sobre la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Por otra parte, la idea de un acercamiento negativo al Absoluto y de la aprehensión intuitiva de Dios se remonta al neoplatonismo, pese a

que la primera vuelva a aparecer en la escolástica, en su doctrina de las ideas divinas.

De todas maneras, a pesar de su larga historia, la teoría de la idea eterna no basta para explicar la existencia de las cosas finitas. La naturaleza, en cuanto que está presente en la idea eterna, es *Natura naturans* y no *Natura naturata*. Schelling sostiene que de las ideas sólo pueden derivarse otras ideas. En este punto recurre a las especulaciones de Jakob Boehme e introduce la noción de la caída cósmica. El origen del mundo debe buscarse en el desgajamiento (*Abbrechen*) de Dios, en la separación o salto (*Sprung*). «No hay una transición continua del Absoluto a lo real; el origen del mundo sensible sólo puede ser pensado como un desgajamiento del Absoluto mediante un salto.»[189]

Schelling no pretende que sea una parte del Absoluto la que se desgaje o separe. La caída consiste en la emergencia de la imagen de una imagen, de la misma manera que la sombra acompaña al cuerpo. Todas las cosas tienen su existencia ideal y eterna en la idea, o en las ideas divinas. El centro de la realidad de todas las cosas finitas está en la idea divina, y la esencia de las cosas finitas es más bien infinita que finita. Si consideramos la esencia de las cosas finitas como también finita, es la imagen de una imagen (es decir, una imagen de la esencia ideal que, de por sí, es un reflejo del Absoluto). Su existencia como cosa finita distinta es una alienación de su centro verdadero, una negación de la infinitud. Las cosas finitas, sin embargo, no son tampoco nada. Según Platón, son una mezcla de ser y de no ser. La individualidad y la finitud representan el elemento negativo y, por ello, la emergencia de la *Natura naturata*, como sistema de cosas finitas e individuales, es una caída cósmica.

Sin embargo, no debe creerse que la caída cósmica, la emergencia de la imagen de una imagen, es un acontecimiento en el tiempo. Es «tan eterna como el Absoluto y como el mundo de las ideas».[190] La idea es una imagen eterna de Dios. El mundo sensible es una sucesión indefinida de sombras, de imágenes de imágenes, que carecen de principio y de fin. Esto significa que la causa inmediata de las cosas finitas no puede referirse a Dios. El origen de cualquier cosa finita, de un hombre, por ejemplo, puede explicarse en términos de causas finitas. Dicho de otra forma, la cosa es un elemento de la cadena infinita de causas y efectos que constituye el mundo sensible. Por esto, el ser humano está capacitado psicológicamente para considerar el mundo como única realidad; el mundo posee una independencia y una subsistencia relativas. Este punto de vista es el de las criaturas después de la caída. Pero, desde el punto de vista religioso y metafísico, la relativa independencia del mundo es una señal de su naturaleza «caída», de su alienación del Absoluto.

Ahora bien, si la creación no es un acontecimiento en el tiempo, la conclusión lógica sería que ésta es la necesaria autoexpresión externa de la idea eterna. En este caso, la creación podría ser deducida, pero la mente finita es incapaz de hacerlo. Hemos visto que Schelling se niega a admitir que el mundo puede ser deducido del

Absoluto. «La caída es inexplicable.»[191] El origen del mundo debe ser adscrito a la libertad. «La causa de la posibilidad de la caída se halla en la libertad.»[192] Pero ¿de qué manera? Por una parte, esta libertad no puede ser ejercida por el mundo y Schelling a veces parece que admite que el mundo se desprende del Absoluto, pero, dado que se trata de su propia existencia y origen, es difícil concebirlo como algo que se desgaja libremente del Absoluto, ya que, *ex hipotesi*, aún no existe. Por otra parte, si adscribimos el origen atemporal del mundo a un libre acto de creación de Dios, en el sentido teísta, no hay entonces razón alguna para hablar de una caída cósmica.

Schelling parece relacionar la caída con una especie de doble vida de la idea eterna, a la que considera «como otro Absoluto».[193] La idea, al ser considerada como reflejo eterno del Absoluto, como idea eterna, ha de tener su verdadera vida en el propio Absoluto. Pero, si lo consideramos «real», como un segundo Absoluto, como un alma, veremos que éste tiende a producir, y que sólo puede producir fenómenos, imágenes de imágenes, «la inanidad de las cosas sensibles».[194] Sin embargo, sólo la *posibilidad* de las cosas finitas puede ser «explicada», es decir, puede deducirse del segundo Absoluto. Su existencia real es debida a la libertad, a un movimiento espontáneo que a su vez supone una solución de continuidad.

Por ello, creación es una caída, en el sentido de que es un movimiento centrífugo. La identidad absoluta llega a diferenciarse o a desgajarse en el nivel fenoménico, pero no en sí misma. También se da un movimiento centrípeto: el retorno a Dios. Esto no significa que las cosas materiales, finitas e individuales, retornen como tales a la idea divina. Hemos visto que Dios no es causa de ninguna cosa sensible, del mismo modo que ninguna cosa sensible, considerada en cuanto tal, retorna inmediatamente a Dios. El retorno de las cosas sensibles a Dios es un retorno mediato en virtud de la transformación de lo real en ideal, de la objetividad en subjetividad, por medio del yo humano o razón, que es capaz de ver lo infinito en lo finito y de referir todas las imágenes a su modelo divino. El propio yo finito representa, en cierto modo, «la máxima alienación de Dios».[195] La aparente independencia de la imagen fenoménica del Absoluto alcanza su punto culminante en la autoposición y en la autoafirmación consciente del yo. Al mismo tiempo, el yo es uno en esencia con la razón infinita y puede alzarse, superando su punto de vista egoísta, para volver a su verdadero centro del que ha sido alienado.

Estas ideas determinan la concepción general de la historia por Schelling, de la que las siguientes líneas, tantas veces citadas, son una expresión clara. «La historia es una epopeya en la mente de Dios. Sus partes principales son dos: la primera es la descripción de la salida de la humanidad de su centro hasta alcanzar el máximo grado de alejamiento del mismo. En la segunda parte se describe el retorno. La primera parte de la historia es la *Ilíada* y, la segunda, es la *Odisea*. El movimiento en la primera parte es centrífugo, en la segunda, centrípeto.»[196]

En el problema de lo uno y lo múltiple, o bien, en el de la relación entre lo infinito y lo finito, Schelling se ve obligado a admitir la posibilidad del mal. La idea de la caída y del alejamiento supone esta posibilidad, ya que el ser humano es un ser «caído». Este alejamiento del verdadero centro de su ser da pie a su egoísmo, a su sensualidad, etc. Pero ¿de qué manera puede ser el hombre realmente libre si el Absoluto es la totalidad? Si realmente fuera posible el mal, ¿no deberá fundamentarse también éste en el propio Absoluto? En tal caso, ¿qué conclusiones sobre la naturaleza del Absoluto, o sobre la naturaleza de Dios, se desprenden? Las reflexiones de Schelling sobre estos problemas serán expuestas a continuación.

2. Personalidad y libertad en el hombre y en Dios; bien y mal.

En el prólogo de sus *Investigaciones filosóficas sobre la naturaleza de la libertad humana* (1809), Schelling admite sinceramente las lagunas de *Filosofía y religión* y trata de exponer de nuevo su pensamiento a la luz de la idea de la libertad humana.[197] Dice que esto es tanto más necesario cuanto que su sistema ha sido acusado de panteísmo y se ha dicho que en él no tiene cabida la libertad humana.

En cuanto a la acusación de panteísmo, Schelling no la rebate abiertamente. Por una parte, puede que panteísmo quiera decir que el mundo visible, *Natural naturata*, es idéntico a Dios. Por otra, se puede entender en el sentido de que las cosas finitas no existen, y que sólo existe la unidad indiferenciada y simple de la divinidad. En ninguno de estos aspectos puede calificarse de panteísta la filosofía de Schelling, ya que no identifica el mundo visible con Dios, ni tampoco predica el acosmismo, la teoría de la no existencia del mundo. La naturaleza es sólo una consecuencia del primer principio, y no el primer principio mismo. Sin embargo, es una consecuencia real. Dios es el Dios de los vivos y no de los muertos; el ser de Dios se manifiesta a sí mismo y la manifestación es real. Sin embargo, si panteísmo significa que todas las cosas son inmanentes en Dios, Schelling puede ser considerado panteísta. Pero Schelling arguye que san Pablo mismo dijo que vivimos en Dios, que nos movemos en Él, y en Él somos.

Schelling vuelve al principio de identidad para aclarar su pensamiento. «La lógica profunda de los antiguos distinguía el sujeto del predicado llamándoles antecedente y

consecuente [*antecedens et consequens*]; al establecer esta distinción expresaban el significado real del principio de identidad.»[198] Dios y el mundo son idénticos. Esto equivale a afirmar que Dios es el fundamento o el antecedente y que el mundo es el consecuente. La unidad que así se afirma es una unidad creadora. Dios es vida que se revela o se manifiesta a sí misma. A pesar de que la manifestación sea inmanente en Dios, puede ser distinguida de Él. El consecuente depende del antecedente, pero no son idénticos, en el sentido de que entre ambos no pueda establecer distinción alguna.

El filósofo insiste en que esta teoría de ninguna manera supone la negación de la libertad humana, ya que, en sí misma, nada dice sobre la naturaleza del consecuente. Si Dios es libre, el espíritu humano, que es imagen suya, también será libre. Si Dios no es libre, tampoco lo será el espíritu humano.

Ahora bien, para Schelling, el espíritu humano es libre, pues «el concepto vivo y real [de libertad] consiste en que es un poder de hacer el bien y el mal».[199] Es evidente que el hombre posee esta capacidad, pero si esta capacidad se da en el hombre, el consecuente, ¿no se dará igualmente en el antecedente, en Dios? Surge, pues, el problema de si estamos obligados a considerar que Dios es capaz de hacer el mal.

Para poder contestar esta pregunta conviene considerar primero al ser humano. Hablamos de seres humanos en cuanto personas, pero Schelling sostiene que la personalidad no es algo dado desde un principio, sino que es necesario ganarla. «Todo nacimiento es nacimiento desde la oscuridad a la luz»,[200] y esta proposición general se aplica también al nacimiento de la personalidad humana. En el hombre hay una base oscura que es lo inconsciente y el impulso natural. La personalidad se edifica sobre estos cimientos. El hombre es capaz de perseguir un deseo sensual y un impulso oscuro antes que de cumplir los dictados de la razón; es capaz de afirmarse a sí mismo como un ser finito, aparte de la ley moral. Pero el hombre también tiene el poder de subordinar a la voluntad racional los deseos e impulsos egoístas y desarrollar así su verdadera personalidad humana. Esto, sin embargo, sólo puede conseguirlo a través de conflictos y sublimaciones, pues la base oscura de la personalidad persiste siempre, a pesar de que puede ser sublimada e integrada progresivamente en el movimiento que va de la oscuridad a la luz.

Estas ideas de Schelling sobre el hombre, evidentemente, tienen mucho de cierto, pero, influido por los escritos de Boehme, y constreñido por las exigencias de su teoría sobre la relación entre el espíritu humano y Dios, aplicó esta noción de personalidad al propio Dios. En Dios hay una base de su existencia personal[201] que, en sí misma, es impersonal. Puede llamársela voluntad. Sin embargo, es «una voluntad en la que no hay entendimiento».[202] Puede concebirse esta voluntad de Dios como un deseo inconsciente de existencia personal. La existencia personal de Dios ha de concebirse como voluntad racional. La voluntad inconsciente o irracional

puede llamarse «egoísmo de Dios».[203] No habría creación si sólo existiese esta voluntad en Dios, pero la voluntad racional es voluntad de amor y, en cuanto tal, es «expansiva»,[204] comunicativa.

Por ello, Schelling concibe la vida interior de Dios como un proceso dinámico de creación de sí mismo. En el último y oscuro abismo del ser divino, la causa primera o *Urgrund*, no hay diferenciación, sino sólo pura identidad. Esta identidad, absolutamente indiferenciada, no existe como tal. «Hay que establecer una división, una diferencia para pasar de la esencia a la existencia.»[205] Primero Dios se pone a sí mismo como objeto, como voluntad inconsciente, pero esto no puede hacerlo si, al mismo tiempo, no se pone también a sí mismo como sujeto, es decir, como voluntad racional de amor.

Existe, pues, una semejanza entre la conquista de la personalidad divina y el logro de la personalidad humana. Incluso podemos decir que «Dios se hace a sí mismo».[206] Pero también hay una diferencia muy grande. La comprensión de esta diferencia nos demuestra que la respuesta a la pregunta sobre si Dios puede hacer el mal sólo puede ser negativa.

El logro de la personalidad en Dios no es un proceso temporal. Podemos distinguir diferentes «potencias» en Dios, diferentes movimientos en la vida divina, pero no hay una sucesión temporal de los mismos. Si decimos que primero se pone Dios a sí mismo como voluntad inconsciente y que después lo hace como voluntad racional, en realidad, no hay dos actos temporales. «Ambos actos son un sólo acto, los dos son absolutamente simultáneos.»[207] Para Schelling, la voluntad inconsciente en Dios no es temporalmente previa a la voluntad racional, del mismo modo que, en la teología cristiana de la Santísima Trinidad, el Padre no es anterior temporalmente al Hijo. Aunque podemos distinguir diferentes momentos en el «devenir» de la personalidad divina, y, obligadamente aparezcan uno tras otro, no hay ningún devenir en el sentido temporal. Dios es eternamente amor, y «en el amor nunca puede haber voluntad de hacer el mal».[208] Por ello, es metafísicamente imposible que Dios haga el mal.

En la manifestación externa de Dios hay dos principios, la voluntad inferior y la superior, que son, y necesariamente tienen que serlo, separables. «Si la identidad entre los dos principios fuera indisoluble en el espíritu humana igual que en Dios, no habría distinción posible (entre Dios y el espíritu humano); es decir, Dios no se manifestaría a sí mismo. Por ello, la unidad que en Dios es indisoluble tiene que ser separable en el hombre. Aquí reside precisamente la posibilidad del bien y del mal.»[209]

Esta posibilidad se halla fundamentada en Dios, pero como posibilidad actualizada sólo se da en el hombre. Quizá pueda entenderse mejor esto si decimos que, mientras que la personalidad de Dios forzosamente debe ser una unidad

integrada, en el hombre no tiene por qué ser así, ya que los elementos básicos de la personalidad humana son separables.

Sin embargo, sería erróneo afirmar que Schelling atribuye al hombre una total libertad de indiferencia. Se sentía demasiado atraído por la idea del antecedente y el consecuente para admitir el concepto de libertad como «un poder de la voluntad completamente indeterminado de querer una u otra de dos cosas contradictorias, sin causa alguna, sencillamente por quererla».[210] Schelling niega este concepto y encuentra la causa determinante de las elecciones sucesivas del hombre en su esencia inteligible o carácter que, para sus actos particulares, es lo que el antecedente al consecuente. Por otra parte, esto no quiere decir que Dios sea quien predetermina los actos del hombre, concibiéndolo en la idea eterna. Por tanto se ve obligado a decir que el carácter inteligible del hombre se debe a la posición primera del yo como resultado de una elección que hace el propio yo. De este modo, puede afirmar que los actos del hombre son predecibles y que, sin embargo, son libres. Son necesarios, pero se trata de una necesidad interna impuesta por la elección original del yo y no por necesidad externa impuesta por Dios. «Esta necesidad interna es en sí misma libertad, la esencia del hombre es fundamentalmente *su propio acto*; necesidad y libertad son mutuamente inmanentes, como una realidad que aparece de una u otra forma según se la mire…»[211] De esta forma, la traición de Judas era necesaria e inevitable, pues la imponían las circunstancias históricas; pero, al mismo tiempo, Judas traicionó a Cristo «voluntariamente y con toda libertad».[212] De la misma manera era inevitable que san Pedro negara a Cristo y que se arrepintiese después; sin embargo, tanto su negación como su arrepentimiento eran actos de él y, por tanto, libres.

Si se considera la teoría del carácter inteligible como puramente psicológica, puede ser fácilmente aceptable. Por una parte, suele decirse de un hombre que obrará de tal o cual manera basándose en que otra actuación sería contraria a su carácter. Y, si después, actúa de la manera que nosotros consideramos contraria a su carácter tendemos a decir que éste no era tal y como suponíamos. Por otra parte, llegamos a conocer los caracteres de las demás personas, también el nuestro, a través sus actos y de los nuestros. Probablemente queremos llegar a la conclusión de que en cada hombre hay un carácter oculto que se va manifestando a través de sus actos, de manera que éstos se relacionan con su carácter, del mismo modo que el consecuente lo hace con el antecedente. Se puede argüir que esto supone que el carácter es algo fijo y previamente establecido por la herencia, por experiencias muy remotas etc., y que esta suposición no está demostrada. Pero, mientras esta teoría se presente como una doctrina psicológica, siempre corresponderá a la investigación empírica comprobar su validez, y, ciertamente, algunos datos empíricos abogan en favor suyo, pero otros la contradicen.

Pero Schelling no presenta su teoría como una hipótesis comprobable

empíricamente. Es una teoría metafísica o, al menos en parte, se deriva de su doctrina metafísica. Así, la teoría de la identidad está en la base de la misma. El Absoluto es la identidad de la necesidad y la libertad y esta identidad se refleja en el hombre, cuyos actos son a la vez necesarios y libres. Schelling llega a la conclusión de que la esencia inteligible del hombre, que determina sus actos como individuo, ha de manifestar un aspecto de libertad que será la consecuencia del acto del yo al ponerse a sí mismo. Esta elección original del yo no es ni un acto consciente ni un acto temporal. Según el filósofo, este acto del yo está fuera del tiempo y determina toda conciencia, a pesar de que los actos del hombre son libres en tanto que derivan de su propia esencia libre. Es muy difícil comprender qué cosa puede ser este acto primario de la voluntad. La teoría de Schelling se asemeja a la interpretación que da Sartre de la libertad. Schelling desarrolla la distinción kantiana de las esferas inteligible y fenoménica a la luz de su teoría de la identidad y de su preocupación por la idea del antecedente y el consecuente. El resultado de todo ello es una teoría sobre la libertad bastante oscura, pero, sin embargo, está claro que, por una parte, se trata de evitar la doctrina calvinista de la predeterminación y, por otra, la teoría de la libertad de indiferencia. Es cierto que Schelling no pretendía que todo su pensamiento fuera fácil y claro, pero es difícil creer en la verdad de lo que se dice si no se comprende lo que se dice.

En lo que se refiere a la naturaleza del mal, Schelling se ve en grandes dificultades para dar con una fórmula satisfactoria. No se consideraba a sí mismo panteísta en el sentido de que no negaba una distinción entre el mundo y Dios y, por lo tanto, creía poder afirmar la realidad positiva del mal sin llegar a la conclusión de que el mal reside en el propio ser divino. La relación entre el mundo y Dios, como antecedente y consecuente, implica que si el mal es una realidad positiva debe tener su fundamento en Dios. La conclusión podría ser que «para negar la existencia del mal, Dios debería dejar de ser lo que es».[213] Schelling, en las conferencias de Stuttgart, trató de llegar a un término medio entre la afirmación y la negación de la realidad positiva del mal diciendo que «desde un cierto punto de vista no es nada, pero, desde otro, es un ser extremadamente real».[214] Quizá pueda observarse que Schelling estaba influido por la formulación escolástica que define el mal como privación, a pesar de que sea una privación real.

En todo caso, el mal existente en el mundo, sea cual fuere su naturaleza. Por ello, el retorno a Dios ha de adoptar una forma de triunfo progresivo del bien sobre el mal a lo largo de la historia humana. «El bien tiene que ser traído desde la oscuridad a la actualidad de manera que pueda vivir para siempre con Dios; y el mal tiene que ser separado del bien hasta que se suma en un no ser, dado que este es el final de la creación.»[215] Dicho de otra forma, el triunfo de la voluntad racional sobre la voluntad inferior que se produce eternamente en Dios constituye la meta ideal de la historia humana. La sublimación de la voluntad inferior es eterna y necesaria en Dios,

en el hombre es un proceso temporal.

3. La distinción entre filosofía negativa y filosofía positiva.

Ya hemos tenido ocasión de hacer notar la insistencia de Schelling en su afirmación de que de las ideas sólo pueden deducirse otras ideas. Por ello no es sorprendente que en sus últimos años vuelva sobre la distinción entre filosofía negativa, reducida al mundo de conceptos y esencias, y filosofía positiva que trata de la existencia.

Schelling sostiene que toda filosofía que merezca tal nombre ha de ocuparse del primer principio de la realidad. La filosofía negativa, sin embargo, afirma que este principio sólo es una esencia suprema, una idea absoluta; y de una esencia suprema sólo pueden deducirse otras esencias y de la idea otras ideas. De un *qué* no podemos deducir un *que*. Dicho de otra forma, la filosofía negativa no está en condiciones de explicar la existencia del mundo. Su deducción del mundo no es una deducción de existencias sino sólo de lo que las cosas tienen que ser en el caso de que existan. El filósofo negativo sólo puede decir de un ser externo a Dios que «*si* existe, sólo puede existir de tal forma y no de otra».[216] Su pensamiento se mueve dentro de un ámbito hipotético. Esto es especialmente claro en el caso del sistema hegeliano que, según Schelling, deja de lado el orden existencial.

La filosofía positiva, por el contrario, no parte de un Dios como idea, como un *qué* o esencia, sino de un Dios «como puro que»,[217] como acto puro o ser, en el sentido existencial. De este supremo acto existencial pasa al concepto o naturaleza de Dios demostrando que no es una idea impersonal o esencia sino un ser personal y creador, el existente «amo del ser»,[218] en donde el «ser» significa mundo. De esta forma Schelling relaciona la filosofía positiva con el concepto de Dios como ser personal.

Schelling no pretende ser el primer descubridor de la filosofía positiva sino que afirma que toda la historia de la filosofía expresa «el combate entre la filosofía negativa y la filosofía positiva».[219] Pero el empleo de la palabra «combate» no debe dar lugar a malentendidos. Es una cuestión de prioridad más que una lucha a muerte entre dos líneas de pensamiento irreconciliables entre sí. La filosofía negativa no se

puede rechazar. No puede construirse ningún sistema sin conceptos y, aunque el filósofo positivo insista en la existencia no puede desdeñar lo que existe. Por ello tenemos que «afirmar la relación y la unidad entre ambas»,[220] es decir, entre la filosofía negativa y la positiva.[221]

Schelling pregunta, ¿cómo puede efectuarse esta transición de la filosofía negativa a la positiva? Evidentemente, no puede realizarse sólo pensando porque el pensamiento conceptual alude a las esencias y a la deducción lógica. Debemos recurrir a la voluntad, «a una voluntad que exige por su propia necesidad interna que Dios no sea solamente una idea».[222] Dicho de otra forma, la afirmación inicial de la existencia divina se basa en un acto de fe exigido por la voluntad. El yo toma conciencia de su condición «caída», de su estado de alienación, y sabe que este alejamiento sólo puede ser superado por la actividad de Dios. Por ello necesita que Dios no sea sólo un ideal fuera del mundo, sino que sea un Dios personal que exista realmente y que sea capaz de redimir al hombre. El orden moral ideal de Fichte no satisface las necesidades religiosas del hombre. La fe que sustenta la filosofía positiva es una fe en un Dios personal, creador y redentor y no una fe en el orden moral de Fichte, ni en la idea absoluta de Hegel.

A primera vista parece como si Schelling repitiese la teoría de Kant de la fe práctica o moral, pero Schelling observa que precisamente la filosofía crítica es el modelo más acabado del filosofar negativo. Kant admite la posibilidad de la fe en Dios como un medio para conseguir la felicidad y la virtud. Dentro de los límites de la razón pura no hay lugar para una verdadera religión. El hombre religioso es consciente de su profunda necesidad de Dios y esta conciencia, la nostalgia de Dios, le lleva a afirmar un Dios personal. «La persona busca a la persona.»[223] El hombre religioso no afirma a Dios como un medio para alcanzar la felicidad y la virtud; el hombre busca a Dios para sí mismo. El yo «exige a Dios mismo. Quiere poseerle a *Él*, al Dios que actúa, que ejerce la Providencia y que, al ser en sí mismo real, puede afrontar la realidad de la caída… Únicamente en este Dios el yo ve el supremo bien *real*».[224]

La distinción entre filosofía positiva y negativa vuelve, de esta forma, a ser una distinción entre filosofía verdaderamente religiosa y filosofía que no puede asimilar la conciencia religiosa. Schelling explica esto aludiendo claramente a Kant. «La nostalgia de un Dios real y de la redención es sólo la expresión de la necesidad de la *religión*… Sin un Dios activo… no puede haber religión, pues ésta supone una relación real entre el hombre y Dios. Tampoco puede haber una historia en la que Dios sea Providencia… Al final de la filosofía negativa sólo encuentro una religión posible pero no real, una religión «que no traspasa los límites de la razón pura»… Con la transición a la filosofía positiva entramos por vez primera en la esfera de la religión.»[225]

Ahora bien, si la filosofía positiva afirma la existencia de Dios como primer principio, y si la transición a la filosofía positiva no se hace pensando sino gracias a un acto de la voluntad basado en la fe, es evidente que Schelling no puede transformar la filosofía negativa en filosofía positiva añadiendo a la primera una teología natural, en el sentido tradicional. Pero, al mismo tiempo, se puede dar lo que podríamos llamar una prueba empírica de la racionalidad del acto de voluntad, ya que el hombre religioso exige un Dios que se revele a sí mismo y redima al hombre. En este caso, la demostración de la existencia de Dios tendrá que ser la manifestación del desarrollo histórico de la conciencia religiosa, la historia de la exigencia de Dios y la respuesta de Dios a esta exigencia humana. «La filosofía positiva es una filosofía histórica.»[226] Por ello Schelling en sus escritos posteriores se dedicará al estudio de la mitología y la revelación, tratando de demostrar la progresiva revelación que Dios ha hecho de sí mismo al hombre, así como la continua obra de su redención.

Esto no quiere decir que Schelling abandone todas sus especulaciones anteriores y se dedique exclusivamente a un estudio empírico de la mitología y la revelación. Ya hemos visto anteriormente que filosofía negativa y filosofía positiva deben llegar a fundirse. En el ensayo *Otra deducción de los principios de la filosofía positiva* (1841), parte de la «existencia incondicionada»[227] de Dios hasta llegar a deducir los momentos o fases de su vida interior. Insiste en la primacía del ser, en el sentido de existencia, pero mantiene su idea de los momentos en la vida interna de Dios, de la caída cósmica y del retorno a Dios. A pesar de que en sus conferencias sobre mitología y religión buscara una confirmación empírica de su filosofía religiosa, en realidad nunca llegó a liberarse de la tendencia idealista a interpretar la relación de Dios y el mundo como una relación semejante a la del antecedente y el consecuente.

El lector puede que se sienta inclinado a compartir la decepcionada observación de Kierkegaard de que Schelling, después de haber hecho su distinción entre filosofía negativa y positiva, se limitase a estudiar la mitología y la revelación, en vez de volver a pensar su filosofía a la luz de esta distinción fundamental. Sin embargo, el punto de vista del filósofo es muy comprensible. La filosofía de la religión había llegado a ser el centro de su pensamiento, y el Absoluto impersonal que se manifiesta a sí mismo se transformó en el Dios personal que se revela a sí mismo. Por ello Schelling desea ardientemente demostrar que la fe en Dios se justifica históricamente y que la historia de la conciencia religiosa es también la historia de la revelación de Dios a los hombres.

4. Mitología y revelación.

Cuando decimos que la filosofía de Schelling sobre mitología y revelación es una investigación empírica, este término debe ser entendido de manera relativa. Schelling no abandonó la metafísica deductiva para dedicarse a una investigación puramente empírica. Por el contrario, parte de la deducción de tres «potencias» en un sólo Dios y presupone también que, para que exista un Dios que se manifieste a sí mismo, es necesario que se revele progresivamente la naturaleza de un ser absoluto. Es decir, cuando Schelling comienza el estudio de la mitología y la revelación tiene ya un esquema de sus futuros hallazgos. Su investigación es empírica en el sentido de que maneja la historia real de la religión, según los datos empíricos disponibles. Pero estos datos se incluyen en el marco de la supuestamente necesaria deducción metafísica. Dicho de otra manera, Schelling se propone encontrar en la historia de las religiones la revelación que un Dios personal hace de sí mismo, un sólo Dios único, pero cuya unidad no excluya las tres «potencias» distinguibles, y Schelling no halla dificultad alguna para descubrir en las antiguas mitologías de Oriente y Occidente, y en el dogma cristiano de la Santísima Trinidad, expresiones de esta idea de Dios. Del mismo modo, tampoco le resulta difícil encontrar las más diversas confirmaciones de la idea de la caída y del retorno a Dios.

Si se acepta el punto de partida metafísico de Schelling este procedimiento es justificable, pues, como ya hemos visto, el filósofo no pretendió abandonar la metafísica, la filosofía abstracta de la razón, ya que la filosofía en su conjunto es una combinación de filosofía positiva y negativa. Por otra parte, su filosofía de la mitología y la revelación no deforma excesivamente sus estudios de historia de las religiones, y el interés de este método depende del valor como instrumento de conocimiento que se le conceda a la metafísica. Quienes desean liberar el estudio de la historia de las religiones de los supuestos de la metafísica idealista, consideran como algo marginal y sobrante la *filosofía* de la mitología y la revelación de Schelling.

Schelling distingue, por una parte, la mitología y, por otra, la revelación. «Cada cosa a su tiempo. La religión mitológica llegó antes. Con ella tenemos una religión ciega, *no libre y no espiritual* (porque es la consecuencia de un proceso necesario)».[228] Los mitos no son productos arbitrarios de la imaginación, pero tampoco son revelación en el sentido de que supongan un conocimiento libre de Dios. Aunque pueden ser elaborados conscientemente, fundamentalmente son el resultado de un proceso inconsciente y necesario, son formas sucesivas de aprehensión de lo divino por la conciencia religiosa. Dicho de otra manera, la mitología corresponde al principio oscuro, o inferior, de Dios y hunde sus raíces en la esfera de lo inconsciente. Cuando pasamos de la mitología a la revelación, entramos «en una esfera

completamente diferente».[229] En la mitología, la mente «se refería a un proceso necesario, y aquí a algo que sólo existe como resultado de una voluntad absolutamente libre»,[230] ya que el concepto de revelación presupone un acto por el que Dios «se dé o se haya dado libremente a la humanidad».[231]

Schelling insiste en que, ya que la mitología y la revelación son ambas religión, ha de ser posible integrarlas en una idea común. De hecho, toda la historia de la conciencia religiosa es una segunda teogonía, o nacimiento de Dios, en el sentido de que el eterno y atemporal devenir de Dios corresponde en el tiempo a la historia de las religiones.[232] La mitología, en cuanto que tiene sus raíces en lo inconsciente, corresponde a un momento de la vida interior de Dios. Lógicamente precede a la revelación y prepara el terreno para la misma, pero no es revelación propiamente dicha. La revelación sobre todo es la libre manifestación que Dios hace de sí mismo, como libre creador, personal e infinito, y dueño del ser. Por tanto, la revelación, en cuanto es un acto libre de Dios, no es una consecuencia lógica de la mitología. Al mismo tiempo, la revelación es la verdad de la mitología, porque ésta es el elemento esotérico que oculta la verdad revelada, el velo que cubre la verdad revelada. El filósofo descubre en el paganismo representaciones mitológicas que son anticipación de la verdad.

Dicho de otra forma, Schelling desea presentar la totalidad de la historia de la conciencia religiosa como revelación que Dios hace de sí mismo, pero, al mismo tiempo, quiere hacer sitio en este desarrollo para un concepto específicamente cristiano de la revelación. Por una parte, la revelación, en su sentido débil, recorre toda la historia de la religión, como verdad íntima de la mitología, y, por otra, la revelación, en su sentido fuerte, es un hecho nuevo que aparece con el cristianismo, ya que es en esta religión donde aparece por primera vez. Puede decirse que, en este sentido, el cristianismo manifiesta la verdad de la mitología y es la culminación de las religiones históricas. Sin embargo, de aquí no se sigue que el cristianismo es una consecuencia automática de la mitología que, como hemos visto, es un proceso necesario e inconsciente; pero en y a través de Jesucristo se revela a sí mismo el Dios personal. Si Schelling pretende representar la totalidad de la historia de las religiones como representación temporal de la vida interna de Dios, es evidente que tropezará con grandes dificultades para negar la obligada conexión entre la mitología pagana y el cristianismo. La mitología pagana representa a Dios como voluntad inconsciente y el cristianismo lo representa como voluntad libre, como voluntad de amor. Por otra parte, Schelling trata de mantener la distinción esencial entre mitología y revelación, insistiendo en que la revelación es ante todo un acto libre de Dios. La revelación es la verdad de la mitología en cuanto que es la meta de esta última y el fondo que ocultan los velos de los mitos. En Jesucristo se revela la verdad y esta revelación es libre. Su verdad no puede ser conocida solamente por una deducción lógica a partir de los

mitos paganos.

Schelling se propone continuamente dejar clara la distinción entre mitología y revelación pero, no obstante, se impone esta observación fundamental. Si por revelación entendemos el cristianismo como un hecho frente al hecho del paganismo, se comprende que quepa un punto de vista superior que pueda comprender a ambos, es decir, el punto de vista de la razón que desarrolla la filosofía positiva. Schelling hace notar que esto no supone una interpretación racionalista y externa de la religión. Se refiere simplemente a la actividad de la conciencia religiosa siempre que se intente comprenderla desde su interioridad. Por tanto, para Schelling, la filosofía de la religión no es sólo filosofía, es también religión. Surge dentro del cristianismo y no fuera del mismo. «La religión filosófica está *históricamente* mediatizada por la religión revelada»[233], pero no se identifica con la fe y la vida cristianas, que son el objeto del libre entendimiento reflexivo. En contraposición a la aceptación de la revelación cristiana por el criterio de autoridad, la religión filosófica puede llamarse religión «libre». «Sólo el cristianismo es un medio para la religión libre, éste no la *pone* inmediatamente.»[234] No quiere decir esto que la religión filosófica niegue la revelación. La fe busca el entendimiento, pero el entendimiento no anula su objeto.

Este proceso de entendimiento, de reflexión libre, tiene su propia historia que pasa por la teología y la metafísica escolástica y llega a la última filosofía religiosa de Schelling. Siempre hubo un elemento gnóstico en las reflexiones de Schelling, quien, al no sentirse satisfecho con la física ordinaria, desarrolló una física especulativa o superior y, en sus últimos años, expuso una doctrina esotérica o superior del conocimiento de la naturaleza de Dios y de su propia revelación.

No es sorprendente pues que Schelling dé una interpretación de la historia del cristianismo que, en muchos aspectos, es una reminiscencia de la doctrina predicada en el siglo XII por Joachim de Flores. Según Schelling hay tres etapas esenciales en el desarrollo del cristianismo. La primera es la de san Pedro y se caracteriza por el predominio de las ideas de derecho y autoridad, correlacionándose con el último fundamento del ser de Dios, que se identifica con el Padre de la teología trinitaria. La segunda, es la paulina y comienza con la reforma protestante. Está caracterizada por la idea de libertad y correlacionada con el principio ideal de Dios, que se identifica con el Hijo. Schelling espera una tercera época, la de san Juan, que significará una síntesis superior de las dos etapas anteriores y en la que derecho y libertad se fundirán dentro de la comunidad cristiana. Esta tercera época corresponde al Espíritu Santo, el amor divino, y es la síntesis de los dos momentos anteriores de la vida interna de Dios.

5. Observaciones generales sobre Schelling.

Al considerar la peregrinación filosófica de Schelling en su conjunto, se observa la enorme distancia existente entre los puntos de partida y llegada. Al mismo tiempo es innegable una cierta continuidad, ya que los nuevos problemas surgen de posiciones antes fijadas y las soluciones de estos problemas exigen nuevas posiciones, con la consiguiente modificación y desarrollo de su pensamiento. Pero, aparte de estos problemas genéticos, existen ciertos problemas fundamentales que confieren una profunda unidad a su pensamiento, unidad que subsiste a través de estas variaciones.

Este desarrollo es legítimo; un filósofo no tiene por qué quedar anclado en una etapa determinada de su pensamiento. Por otra parte, Schelling tendía a conservar sus viejas ideas, lo que no constituye una característica particular suya sino que, en general, los filósofos que han pasado por varias fases tienden a conservar, de una manera u otra, sus tesis más fundamentales de las etapas anteriores.

Por ello, es bastante difícil fijar exactamente la posición de Schelling en cada momento. Por ejemplo, en sus últimos escritos insistía en la naturaleza personal de Dios y en la libertad del acto creador de Dios. Es lógico describir la evolución del pensamiento de Schelling en sus aspectos teológicos como un movimiento que le llevó desde el panteísmo al teísmo especulativo. Pero, al mismo tiempo, su insistencia en la libertad divina se acompaña de la retención de la idea de la caída cósmica y de la persistente consideración de la relación de Dios y el mundo como análoga a la del antecedente y el consecuente. Aunque el autor crea más adecuado describir el pensamiento último de Schelling subrayando las nuevas ideas que van apareciendo, siempre quedarán razones para sostener que su filosofía es más un panteísmo dinámico que un teísmo especulativo. En realidad, depende de qué cosas consideremos más importantes, y del significado que demos a estos términos. Schelling es difícil de catalogar y quizá fuera mejor renunciar a hacerlo, ya que su preocupación básica siempre consistió en buscar síntesis de puntos de vista contrapuestos, demostrando que, en realidad, son complementarios.

Es innecesario insistir en que Schelling no es un filósofo sistemático en el sentido de que no legó a la posteridad un sistema filosófico cerrado y completo. Sin embargo, tampoco es exacto considerarle como un pensador asistemático, aunque se mantuviera abierto a toda clase de estímulos e influencias de una serie de pensadores por quien sentía admiración. Entre los filósofos que inspiraron a Schelling podemos citar a Platón, a los neoplatónicos, a Giordano Bruno,[235] a Jakob Boehme, a Spinoza y Leibniz, a Kant y Fichte. Pero esta receptibilidad de Schelling no iba acompañada de una capacidad semejante para integrar todas estas influencias en un sistema coherente. También hemos visto ya que en sus últimos años manifestó una clara

tendencia a refugiarse en la teosofía y en el gnosticismo. Se comprende que el hombre que se dejó influir tanto por Jakob Boehme no fuera bien acogido en el mundo filosófico de su tiempo. Pero también conviene, como ya observó Hegel, hacer una distinción entre la filosofía de Schelling y sus imitaciones que sólo son montañas de palabras vacías sobre el Absoluto o una substitución del pensamiento del filósofo por vagas analogías con una débil base intuitiva. Schelling no fue un filósofo sistemático, como lo fue Hegel, pero su pensamiento sí que era «sistemático». Es decir, sus esfuerzos para pensar los problemas filosóficos eran reales y tendían a alcanzar una comprensión sistemática y comunicable. Que lo consiguiera siempre es ya más discutible.

Los historiadores de la filosofía han dejado un poco de lado la última fase del pensamiento de Schelling, pues, como ya hemos hecho notar en la introducción, la filosofía de la naturaleza de Schelling, el sistema de idealismo trascendental y la teoría del Absoluto como identidad pura, son fases importantes de su pensamiento que puede ser considerado como la vía que va de Fichte a Hegel dentro del desarrollo del idealismo alemán. Por otra parte, su filosofía de la mitología y la revelación, que corresponde a una época en que el ímpetu del idealismo ya había pasado, parecía representar para muchos una huida de lo que normalmente se entiende por filosofía racional y, dado el desarrollo posterior de la historia de las religiones, tampoco tiene mucho valor.

Este olvido de la última filosofía de Schelling es, pues, comprensible, pero, si cabe una filosofía de la religión del mismo modo que es posible un estudio meramente histórico y sociológico de las religiones y un estudio puramente psicológico de la conciencia religiosa, debería ser subsanado no tanto porque en Schelling puedan encontrarse soluciones positivas a estos problemas, sino porque el pensamiento del filósofo es un estímulo interesante y puede ser el punto de partida de una reflexión independiente sobre estos temas, ya que precisamente es esto lo más característico de su filosofar, si bien tal vez esta función sólo sea posible si se parte de una simpatía previa por los problemas que suscita y su manera de enfocarlos. En caso contrario, lo más fácil es considerarlo como un poeta que se equivocó de medios para expresar sus visiones del mundo.

6. Notas sobre la influencia de Schelling y sobre algunos pensadores afines.

En el capítulo de introducción ya se han referido las relaciones de Schelling con el movimiento romántico representado por Schlegel, Novalis, Hölderlin, etc. No queremos repetir ni desarrollar lo dicho anteriormente, pero, sin embargo, conviene hacer algunas observaciones en esta última sección de este capítulo final sobre la influencia de Schelling en otros pensadores alemanes y extranjeros.

La filosofía de la naturaleza de Schelling ejerció notable influencia sobre Lorenz Oken (1779-1851). Oken era profesor de la Facultad de Medicina de la Universidad de Jena, y posteriormente enseñó en Múnich y Zúrich. Este médico se interesó profundamente por la filosofía y publicó varias obras filosóficas como *Ueber das Universum* (*Sobre el universo*), 1808. Para Oken la filosofía de la naturaleza es la doctrina de la eterna transformación de Dios en el mundo. Dios es la totalidad; el mundo es la eterna apariencia de Dios. Es decir, el mundo no puede haber tenido un comienzo ya que es la expresión del pensamiento divino. Por esta misma razón tampoco puede tener fin, pero, sin embargo, puede darse, como de hecho ocurre, una evolución del mundo.

Schelling no emitió un juicio muy favorable sobre la filosofía de Oken, pero esto no le impidió utilizar algunas de sus ideas para sus conferencias. Oken, a su vez, se negó a seguir a Schelling por el camino de su especulación religiosa.

La filosofía de la naturaleza de Schelling también influyó en Johann Joseph von Görres (1776-1848), filósofo católico de Múnich.[236] Pero Görres es conocido sobre todo como pensador religioso. En su primera época se sintió inclinado hacia el panteísmo del sistema de identidad de Schelling, pero posteriormente expuso una filosofía teísta en los cuatro volúmenes de su *Christliche Mystik*. (*Mística cristiana*, 1836-1842), a pesar de sentirse tentado, al igual que el propio Schelling, por las especulaciones teosóficas. Görres publicó también algunos libros sobre arte y política. De hecho tomó parte activa en la vida política y se preocupó mucho por el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Görres abandonó el punto de vista del sistema de identidad de Schelling, pero Karl Gustav Carus (1789-1860) se mantuvo fiel a él. En su obra sobre el alma (*Psyche*, 1846) sostiene que la clave de la vida consciente del alma se encuentra en la vida de lo inconsciente.

En Franz von Baader (1765-1841), que igual que Görres era un miembro destacado del círculo de pensadores y escritores católicos de Múnich, encontramos un caso evidente de influencia recíproca. Es decir, aunque Baader fuera influido por Schelling, influyó a su vez en el desarrollo del pensamiento de Schelling, pues fue quien le inició en los escritos de Boehme, contribuyendo de esta manera a determinar

el nuevo rumbo que tomó en sus últimos años.

Baader estaba convencido de que, desde los tiempos de Francis Bacon y Descartes, la filosofía tendía a separarse cada vez más de la religión y que la verdadera filosofía debía basarse en la fe. En el desarrollo de esta idea encontró una ayuda en las especulaciones de Eckhart y Boehme. En Dios podemos distinguir un principio superior y otro inferior, y, a pesar de que el mundo sensible tiene que ser considerado como manifestación de Dios, éste no deja de representar una caída. Una vez más, del mismo modo que en Dios triunfa eternamente el principio superior sobre el inferior, en el hombre debe producirse un proceso análogo de espiritualización, con lo que el mundo podrá retornar a Dios. Evidentemente, Baader y Schelling bebían de la misma fuente espiritual.

Los escritos sociales y políticos de Baader tienen cierto interés; en ellos arremete contra la teoría del Estado como resultado de un pacto social o un contrato de los individuos entre sí. Por el contrario, el Estado es *una institución natural,* ya que se basa en la propia naturaleza humana y deriva directamente de ella; en consecuencia, Baader no puede admitir que el Estado sea el único poder soberano. Dios es el único soberano, y la reverencia debida a Dios y el respeto a la ley moral universal y a la persona humana, como imagen de Dios, son la única garantía frente a la tiranía. Si se prescinde de ella, la intolerancia y la tiranía harán su aparición, al lado del monarca o entre el pueblo. Baader presenta la alternativa del ideal del Estado cristiano frente al Estado ateo o secular. La concentración del poder que caracteriza al Estado nacional, ateo o secular, y que conduce a la injusticia en el interior y a la guerra en el exterior, sólo puede salvarse si la religión y la moralidad prenden en la sociedad humana.

Sólo en un sentido amplio puede considerarse como discípulo de Schelling a Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832), ya que éste se reveló como el verdadero heredero espiritual de Kant y sus relaciones con Schelling distaban de ser amistosas. Sin embargo, afirmó que su filosofía debe ser entendida a través de Schelling. Sostenía que el cuerpo pertenece a la naturaleza γ que el espíritu o el yo pertenece a la esfera espiritual, a la «razón». Esta idea se remonta a la distinción kantiana entre el mundo de los fenómenos y de los noumenos. Krause decía que, dado que el espíritu y la naturaleza, a pesar de ser distintos y, en cierto sentido, opuestos, reaccionan el uno sobre el otro, hemos de buscar el fundamento de ambos en una esencia perfecta, en Dios o en el Absoluto. Krause expuso también un orden «sintético» procedente del Absoluto o de Dios hasta llegar a las esencias que derivaban de Él, el espíritu y la naturaleza, y a las cosas finitas. Insistía en la unidad del género humano como final de la historia y, después de abandonar la esperanza de este objetivo al que podría llegarse por la masonería, publicó un manifiesto en el que propugnaba una Liga de la humanidad (*Menschheitsbund*). Su filosofía en Alemania quedaba en un segundo plano, oscurecida por los sistemas de los tres grandes idealistas, pero ejerció en

España una enorme influencia, y el «krausismo» llegó a ser el sistema filosófico de moda.

En Rusia, Schelling influyó en el grupo paneslavo, mientras que los occidentalistas apreciaban más a Hegel. En la primera mitad del siglo XIX, M. G. Pavlov (1773-1840) dio a conocer en Moscú la filosofía de la naturaleza de Schelling, y su pensamiento religioso fue tenido en cuenta por Vladimir Soloviev (1853-1900). Sin embargo, sería demasiado atrevido considerar a Soloviev como discípulo de Schelling, ya que no sufrió solamente la influencia del filósofo alemán, y, por otra parte, Soloviev es un filósofo original y no un mero «discípulo». Su tendencia a la especulación teosófica[237] pone de manifiesto una notable afinidad espiritual con Schelling, y ciertos aspectos de su pensamiento, profundamente religioso, recuerdan extraordinariamente la posición del filósofo alemán.

En Inglaterra la influencia de Schelling fue muy escasa. El poeta Coleridge observa en su *Biographia Literaria* que descubrió una «genial coincidencia» entre la filosofía de la naturaleza y el sistema de idealismo trascendental de Schelling con muchos de sus propios pensamientos, y elogia a Schelling mientras que se burla de Fichte. Pero en realidad no puede decirse que los filósofos profesionales de este país apreciaran a Schelling.

En los últimos tiempos se ha suscitado un nuevo interés por la filosofía religiosa de Schelling. Ésta es un estímulo reconocible del pensamiento del teólogo protestante Paul Tillich. A pesar de la condena de Kierkegaard, se manifestó una tendencia a ver en la distinción entre filosofía negativa y positiva, en su insistencia en la libertad y en la importancia primordial que concede a la existencia, una anticipación de algunos temas del existencialismo. Aunque esta interpretación puede tener cierta base, el deseo de hallar antecedentes de ideas posteriores en figuras ilustres del pasado no debe cegarnos hasta el punto de olvidar la enorme diferencia existente entre los movimientos idealista y existencialista. En todo caso, tal vez, lo más importante de Schelling sea su transformación del Absoluto impersonal del idealismo metafísico en el Dios personal que se revela a sí mismo en la conciencia religiosa.

Capítulo VIII Schleiermacher.

1. Vida y escritos.

Los grandes idealistas alemanes, preocupados por el Absoluto, por la relación entre lo finito y lo infinito y por la vida del espíritu, tuvieron que conceder gran importancia a la religión en cuanto ésta expresa la relación del espíritu finito con la realidad divina. Todos ellos eran profesores de filosofía y, tanto Fichte como Schelling y Hegel, construyeron sus propios sistemas filosóficos. Por ello, es lógico que interpretaran la religión según los principios fundamentales de sus sistemas. Fichte tendía a reducir la religión a la ética,[238] de acuerdo con su sistema de idealismo ético; por el contrario, Hegel tendía a ver en ella sobre todo una forma de conocimiento. Incluso Schelling cuyo pensamiento, como acabamos de ver, se iba volviendo cada vez más religioso, al insistir en la necesidad humana de un Dios personal, se inclinaba a interpretar la historia de la conciencia religiosa como el desarrollo de un conocimiento superior. Sin embargo, en Schleiermacher hallamos una consideración casi teológica de la filosofía de la religión, como podría hacerlo un teólogo quien, a pesar de sus intereses filosóficos, conservara viva su piedad, y, por tanto, se preocupara por dejar bien clara la distinción entre la conciencia religiosa y la metafísica y la ética.

Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher nació en Breslau el 21 de noviembre de 1768. Sus padres encomendaron su educación a los Hermanos Moravos. A pesar de haber dejado de creer en algunas doctrinas fundamentales del cristianismo, empezó a estudiar teología en Halle, y en sus dos primeros años de universidad se interesó más por Spinoza y Kant que por la teología propiamente dicha. En 1790 se licenció en Berlín y aceptó un puesto de tutor en una familia. Desde 1794 hasta finales de 1795 ejerció de pastor en Landsberg, cerca de Frankfurt am Oder, y, desde 1796 hasta 1802, tuvo un empleo eclesiástico en Berlín.

Durante su permanencia en Berlín, Schleiermacher sostuvo una relación continuada con el círculo romántico y, más concretamente, con Schlegel. Como todos ellos, sentía una profunda admiración por Spinoza. Pero, desde un principio, se sintió atraído por la visión platónica del mundo, como imagen visible del verdadero ser ideal de las cosas. Schleiermacher concebía la naturaleza de Spinoza como la realidad

que se revela a sí misma en el mundo fenoménico, pero como admirador de Spinoza, estaba obligado a reconciliar la visión filosófica con la religión que predicaba. No se trataba tan sólo de satisfacer su conciencia profesional de clérigo protestante, pues era un hombre sinceramente religioso que mantenía viva la piedad de su familia y de sus primeros maestros. Por ello tenía necesidad de elaborar un marco intelectual para la conciencia religiosa, tal y como él la concebía. En 1799, publicó sus *Reden ueber die Religion* (*Discursos sobre la religión*) que conocieron varias ediciones.

En 1800 publicó sus *Monologen* (*Monólogos*) en los que trata de los problemas suscitados por la relación entre el individuo y la sociedad y, en 1801, publicó su primera colección de sermones. Sin embargo, Schleiermacher no era lo que suele entenderse por un teólogo protestante ortodoxo. Desde 1802 a 1804 había dejado su ministerio. En 1803, publicó *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (*Ensayos de crítica de la doctrina moral hasta el presente*). También tradujo al alemán los diálogos de Platón. En 1804 apareció la primera parte, y en 1809, y en 1828 las segunda y tercera, todas ellas acompañadas de notas e introducciones.

En 1804 aceptó una cátedra en la Universidad de Halle. Cuando Napoleón ordenó el cierre de la universidad, Schleiermacher continuó en la ciudad como predicador. En 1807 volvió a Berlín, donde participó en la vida política y colaboró en la fundación de la nueva universidad. En 1810 fue nombrado profesor de teología en la universidad y ocupó esta cátedra hasta 1834, año en que murió. En 1821-1822 publicó *Der christliche Glaube nach den Grundsaetzen der evangelischen Kirche* (*La fe cristiana según los principios de la iglesia evangélica*), cuya segunda edición apareció en 1830-1831. Publicó también una colección de sermones. Sus conferencias en la universidad, que trataban no sólo de teología sino también de filosofía y pedagogía, fueron publicadas después de su muerte.

2. La experiencia religiosa básica y su interpretación.

Schleiermacher sostiene que el pensamiento y el ser son correlativos, pero hay dos caminos por los que el pensamiento puede entrar en relación con el ser. En primer lugar, el pensamiento puede adecuarse al ser, tal y como ocurre en el conocimiento científico. El ser que corresponde a todos nuestros conceptos y juicios científicos se llama naturaleza. En segundo lugar, el pensamiento puede encontrar una manera de

adecuar el ser a sí mismo. Esto se verifica en el acto de pensar, que sustenta la actividad moral. Por medio de la acción moral, buscamos una forma de realizar los ideales y propósitos éticos y, de esta manera, adecuamos el ser a nuestras ideas y no a la inversa. «El pensamiento que pretende el conocimiento se relaciona a sí mismo con un ser que presupone; el pensamiento que reside en la raíz de nuestras acciones se relaciona a sí mismo con un ser que ha de llegar a ser a través de nosotros.»[239] La totalidad de lo que se expresa por la acción dirigida por el pensamiento se llama espíritu.

A primera vista parece como si estuviéramos frente a un dualismo. Por una parte está la naturaleza y, por otra, el espíritu. A pesar de que el espíritu y la naturaleza, pensamiento y ser, sujeto y objeto, sean distintos y el pensamiento conceptual nos dé de ellos nociones diferentes, este dualismo no es absoluto. La realidad última es la identidad del espíritu y la naturaleza en el universo o Dios. El pensamiento conceptual no puede aprehender esta identidad; sin embargo, puede ser sentida, y este sentimiento es lo que Schleiermacher enlaza con la conciencia de sí mismo. Esta conciencia no es una conciencia autoreflexiva que aprehende la identidad del yo en la diversidad de sus momentos o fases. En la base de la autoconciencia reflexiva se halla una «autoconciencia inmediata que equivale al sentimiento».[240] Dicho de otra forma, hay una inmediatez fundamental del sentimiento a cuyo nivel la distinción y la oposición del pensamiento conceptual todavía no ha surgido. Esto puede ser equivalente a la intuición, pero, en este caso, debemos tener en cuenta que no se trata de una intuición intelectual sino de un sentimiento básico de la autoconciencia que no puede separarse de la conciencia del yo. Es decir, el yo no goza de la intuición intelectual de la totalidad divina como objeto directo y único, pero se siente a sí mismo dependiente de la totalidad que trasciende todas las oposiciones.

Este sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitsgefühl*) es «la parte religiosa»[241] de la conciencia del yo: y de hecho es «un sentimiento religioso».[242] La esencia de la religión no es «un pensamiento ni una acción sino una intuición y un sentimiento. La religión busca una forma de intuir el universo…».[243] El universo, en el sentido en que Schleiermacher emplea esta palabra, es la realidad infinita de Dios. Por ello, la religión es fundamentalmente el sentimiento de dependencia de lo infinito.

Por tanto se impone distinguir entre, por una parte, la religión y, por otra, la metafísica y la ética. Estas últimas tienen «el mismo objeto que la religión, concretamente el universo y la relación del hombre consigo mismo».[244] Pero sus vías de aproximación son muy diferentes. Schleiermacher, haciendo una clara alusión al idealismo de Fichte, dice que la metafísica «elabora desde sí misma la realidad del mundo y sus leyes».[245] La ética «desarrolla un sistema de deberes partiendo de la naturaleza del hombre y de su relación con el universo; ordena y prohíbe los actos…».[246] Pero la religión no se ocupa de la deducción metafísica ni recurre al

universo para derivar de él un código de deberes. No es ni conocimiento ni moralidad: es sentimiento.

Puede decirse, por tanto, que Schleiermacher vuelve la espalda a la tendencia de Kant y Fichte a reducir la religión a la moral, precisamente por su cerrada negativa a reconocer la esencia de la religión como una forma de conocimiento teórico y, por el contrario, siguiendo a Jacobi, insiste en que la base de la fe está en el sentimiento. Sin embargo, hay una diferencia importante entre Schleiermacher y Jacobi, pues mientras este último basa todo el conocimiento en la fe, Schleiermacher se esfuerza por mantener una diferencia entre conocimiento teórico y fe religiosa, siendo esta última la que encuentra en el sentimiento su fundamento específico. Podemos añadir que, aunque para Schleiermacher la conciencia religiosa esté más cerca de la conciencia estética que del conocimiento teórico, la conciencia religiosa se basa en el sentimiento, concretamente en el sentimiento de dependencia de lo infinito que es propio de ella. Schleiermacher se preocupa de evitar la confusión entre conciencia religiosa y conciencia estética, que es una de las características del romanticismo.

De lo dicho no debe deducirse que para Schleiermacher no haya relación alguna entre la religión y la metafísica. Por el contrario, en cierto modo la metafísica y la ética necesitan la religión. La metafísica sin la intuición religiosa fundamental de la totalidad infinita quedaría suspendida en el aire como una construcción puramente conceptual, y la ética sin religión nos daría una idea del hombre muy inexacta. Desde un punto de vista puramente ético, el hombre aparece como un ser libre y autónomo. La intuición religiosa le revela su dependencia de la totalidad infinita, su dependencia de Dios.

Ahora bien, cuando Schleiermacher afirma que la fe religiosa se basa en el sentimiento de dependencia de lo infinito, debe entenderse que la palabra «sentimiento» designa la inmediatez de esta conciencia de dependencia y que no excluye la actividad intelectual. Como ya hemos visto, Schleiermacher habla también de «intuición», pero esta intuición no consiste en la aprehensión de Dios como un objeto claramente concebido sino que es una conciencia del yo como esencialmente dependiente del ser infinito, de una forma indeterminada y no conceptual. Por ello, el sentimiento de dependencia requiere una interpretación a nivel conceptual y en esto consiste la misión de la teología filosófica. Se puede argüir que Schleiermacher, al referirse a la experiencia religiosa básica, incluye en cierto modo una interpretación de la misma y que, después de haber rechazado el moralismo de Kant y la especulación metafísica de Fichte, inspirado por el pensamiento del «santo y renegado Spinoza»,[247] identifica aquello de lo que el yo se siente depender con la totalidad infinita, con el universo divino. «Religión es el sentimiento y el sabor de lo infinito»;[248] y de Spinoza podemos decir que «lo infinito era su principio y fin; el universo era su único y eterno amor…».[249] Así puede decirse que el sentimiento

religioso de dependencia está inspirado en Spinoza tal y como fue entendido por los románticos. Sin embargo, no debe sobreestimarse la influencia de Spinoza, ya que éste ponía el «amor intelectual de Dios» como punto culminante de la ascensión del intelecto, y Schleiermacher descubre el sentimiento de dependencia del infinito en la base de la visión religiosa del mundo. Surge, por tanto, la pregunta sobre cómo hemos de pensar o concebir esta conciencia inmediata de dependencia.

La primera dificultad aparece enseguida. El sentimiento religioso básico es un sentimiento de dependencia de un infinito en el que no hay oposiciones, la totalidad idéntica a sí misma. El pensamiento conceptual introduce distinciones y oposiciones, y la unidad infinita se aleja de Dios y del mundo al ser pensados. El mundo es la totalidad de las oposiciones y diferencias, pero, Dios se concibe como unidad simple, como negación de cualquier distinción u oposición.

El pensamiento conceptual tiene que concebir a Dios y al mundo como correlativos. Es decir, tiene que concebir la relación entre Dios y el mundo como una de las mutuas implicaciones y no como una mera copresencia, o como una relación unilateral de dependencia, esto es, como si sólo el mundo dependiera de Dios. «Sin Dios no hay mundo y no hay Dios sin mundo.»[250] Estas dos ideas no pueden identificarse entre sí, «no se puede dar una completa identificación ni una completa separación de las dos ideas».[251] Dicho de otra forma, el pensamiento conceptual no debe confundir las dos ideas porque necesariamente tiene que concebir el universo a través de ellas. La unidad del universo del ser ha de concebirse como una correlación y no como una identificación.

A primera vista al menos, esto puede hacernos suponer que para Schleiermacher la distinción entre Dios y el mundo sólo existe por la reflexión humana y que, en realidad, no hay tal distinción. Sin embargo, Schleiermacher procura evitar tanto la reducción del mundo a Dios como la reducción de Dios al mundo. Por una parte, una teoría acosmista que se limita a negar la realidad de lo finito es infiel a la conciencia religiosa básica, pues, si nada queda de lo que se pueda decir que es dependiente, traiciona esencialmente su pensamiento. Por otra parte, una simple identificación con el sistema espacio-temporal de las cosas finitas no dejaría lugar para la unidad indiferenciada subyacente, y, por ello, la distinción entre Dios y el mundo ha de ser algo más que la expresión de un fallo en el pensamiento conceptual. Es cierto que el pensamiento conceptual es incapaz de comprender la totalidad, el universo divino. Sin embargo, puede y debe corregir su tendencia a separar la idea de Dios y la idea del mundo, concibiéndolas como dos ideas correlativas, y considerando el mundo con respecto a Dios como la relación del consecuente al antecedente, como la automanifestación necesaria de una unidad indiferenciada, o en términos spinozistas, como la relación de la *Natura naturata* con la *Natura naturans*. Es decir, el pensamiento conceptual debe moverse en este sentido para evitar la separación y la

identificación totales. La realidad divina trasciende en sí misma el alcance de nuestros conceptos.

El rasgo más interesante y significativo de la filosofía de la religión de Schleiermacher es, precisamente, que ésta consista en la explicación de una experiencia religiosa fundamental. Al interpretar esta experiencia aparece claramente la influencia de Spinoza. Schleiermacher insiste también en que Dios trasciende todas las categorías humanas. Como Dios es la unidad sin diferenciación u oposición, no pueden aplicársele ninguna de las categorías del entendimiento humano ya que éstas son finitas. Al mismo tiempo, no se concibe a Dios como una substancia estática sino como vida infinita que re revela necesariamente a sí misma en el mundo. En este aspecto, Schleiermacher se acerca más a la última filosofía de Fichte que al sistema de Spinoza, mientras que la teoría de Dios o del Absoluto como entidad indiferenciada, para la que el mundo es lo que el consecuente al antecedente, recuerda las especulaciones de Schelling. El gnosticismo posterior de este filósofo no hubiera podido ser aceptado por Schleiermacher. Para éste la religión es la apropiación del sentimiento básico de dependencia de lo infinito, y esto atañe más al corazón que al entendimiento, es un asunto de fe más que de conocimiento.

3. La vida moral y religiosa del hombre.

Schleiermacher, a pesar de negarse a atribuir a Dios una personalidad, excepto en un sentido simbólico, insiste en el valor de la persona individual cuando considera al ser humano como agente moral. La totalidad, lo universal, es inmanente en todos los seres finitos y, por esta razón, el mero egoísmo que implica una deificación del ser finito, no puede ser el ideal moral del hombre. Por otra parte, cada individuo es una manifestación particular de Dios y tiene sus propias dotes o talentos, su particularidad propia (*Eigentuemlichkeit*) y está obligado a desarrollar sus talentos individuales. La educación debe contribuir al desarrollo pleno y a la integración armoniosa de la personalidad individual. El hombre combina dentro de sí el espíritu y la naturaleza y su desarrollo moral requiere la armonía de ambos. El espíritu y la naturaleza son uno, considerados desde un punto de vista metafísico y, por ello, la personalidad humana no puede desarrollarse debidamente si se distingue de una manera tan radical entre la razón y el impulso natural de manera que la moralidad no pueda ser más que el

dominio de todos los impulsos naturales. El ideal moral no es conflicto sino armonía e integración. Dicho de otra forma, Schleiermacher siente muy poca simpatía por la rigurosa moral kantiana y por su tendencia a afirmar una antítesis entre razón e inclinación o impulso. Si Dios es la negación positiva de todas las diferencias y oposiciones, la misión moral del hombre consistirá en la expresión de la naturaleza divina en una forma finita, armonizando la voluntad y el impulso dentro de una personalidad racional integrada.

Pero, aunque Schleiermacher insista en el desarrollo de la personalidad individual, no deja de recordar que individuo y sociedad no son conceptos contradictorios. La particularidad «sólo existe en relación con los demás».[252] Por una parte, el elemento humano de singularidad, que distingue un hombre de otro, presupone una sociedad humana y, por otra, la sociedad presupone diferencias individuales ya que es una comunidad de individuos distintos. El individuo y la sociedad se implican entre sí. La autoexpresión o el desarrollo de uno mismo no sólo exigen el desarrollo de los talentos individuales de cada persona, sino también el respeto a las demás personas. Dicho de otra forma, cada ser humano tiene una misión moral singular pero ésta sólo puede cumplirse dentro de la sociedad, es decir, sólo puede ser cumplida por un miembro de una comunidad.

Si nos preguntamos cuál es la relación entre moralidad tal y como la ha descrito el filósofo, y la moral específicamente cristiana, la respuesta es que su formulación es diferente pero que el contenido es el mismo. El contenido de la moralidad cristiana no contradice el contenido de la moralidad «filosófica», aunque tiene una formulación propia que viene dada por los elementos de la conciencia cristiana que hacen que se separe de la conciencia religiosa en general. La nota específica de la conciencia cristiana es que «toda comunión con Dios está condicionada por el acto redentor de Cristo».[253]

La posición de Schleiermacher respecto a las religiones históricas es un tanto compleja. Por una parte, rechaza la idea de una religión natural universal que haya sido substituida por las religiones históricas; sólo existen estas últimas, y la primera es una ficción. Por otra parte, Schleiermacher ve en la sucesión de las religiones en la historia una revelación progresiva de un ideal que nunca se alcanzará totalmente. Los dogmas son necesarios en cuanto que son expresiones simbólicas concretas de la conciencia religiosa. Pero, al mismo tiempo, éstos pueden convertirse en un obstáculo para el libre movimiento del espíritu. Una religión histórica como el cristianismo debe su origen a un genio religioso, en todo semejante a un genio artístico; su vida se perpetúa gracias al caminar de la misma en un movimiento vital y no por la fijación de una serie de dogmas. Es cierto que a medida que pasaban los años Schleiermacher fue concediendo más importancia a la idea de iglesia, pero, sin embargo, continuó siendo lo que suele llamarse un teólogo liberal. Así pudo ejercer una considerable

influencia en los círculos protestantes alemanes, aunque su influencia haya sido rechazada con el renacimiento de la ortodoxia protestante.

4. Observaciones finales.

Schleiermacher, al tratar de interpretar lo que llamaba conciencia religiosa básica, quiso desarrollar una filosofía sistemática, pero, en realidad, su pensamiento es muy contradictorio. La influencia del Spinoza romantizado, el hombre poseído de la pasión de infinito, le llevó por el camino del panteísmo. Pero, por otra parte, la naturaleza del sentimiento fundamental o intuición que se proponía interpretar militaba en contra del monismo spinozista y exigía establecer una distinción entre Dios y el mundo. ¿De qué manera puede hablarse del ser finito en cuanto es consciente de su dependencia de lo infinito? Sólo podemos hacerlo si postulamos esta distinción. El aspecto panteísta del pensamiento de Schleiermacher era difícilmente conciliable con la libertad personal, pero, en su teoría moral y sus reflexiones sobre las relaciones entre los seres humanos, Schleiermacher recurre profusamente a la idea de libertad. Dicho de otra forma, el elemento panteísta de la metafísica de Schleiermacher, en sus escritos sobre doctrina moral y sobre la sociedad, queda en un segundo plano ante su insistencia en el individuo. No se refería a la teoría del universo divino reflejada en un totalitarismo político, sino que, por el contrario, aparte de su admisión de la iglesia como sociedad distinta del Estado, insistía en el concepto de «asociaciones libres» como la organización que permite expresar libremente el carácter de cada personalidad individual.

Las dificultades de Schleiermacher no son nada características, ya que toda filosofía que trate de combinar la idea de la totalidad divina con la de libertad personal y que postule su identidad profunda tropieza con análogos problemas. Schleiermacher trata de resolver el conflicto diciendo que lo universal sólo existe en lo particular. Estaba obligado a justificar el sentimiento de dependencia de una realidad que no podía ser identificada con el mundo espacio-temporal. Tiene que existir algo «detrás» del mundo. Pero el mundo no puede ser nada fuera de Dios. Por ello, en este sentido, continuaba la línea de pensamiento de Schelling. Quizá pueda argüirse que Schleiermacher tenía una conciencia casi mística del Uno que subyace y se expresa en lo múltiple y que éste es el fundamento de su filosofía. Cuando trató de

dar una expresión teórica a esta conciencia aparecieron las dificultades. Sin embargo, había partido de la afirmación de que no se podía llegar a una teoría adecuada. Dios es el objeto del «sentimiento» y, más que objeto de conocimiento, es objeto de la fe. La religión no es ni metafísica ni moral; la teología es simbólica. Schleiermacher tenía muchas concomitancias con los grandes idealistas pero no era un racionalista. La religión era elemento básico de la vida espiritual del hombre, y ésta se fundamenta en el sentimiento intuitivo e inmediato de dependencia. Este sentimiento de dependencia absoluta era para Schleiermacher el alimento de la reflexión filosófica. Esta visión no debe despreciarse como si sólo fuera un prejuicio de atribuir un significado cósmico a los sentimientos piadosos que no pudiera mantenerse ante la razón reflexiva. De todas formas, la metafísica especulativa es una explicitación de la aprehensión de la dependencia de lo múltiple respecto del Uno, aprehensión que, por no disponer de una palabra adecuada, hemos de llamar intuición.

Capítulo IX Hegel. —I

1. Vida y obras.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, el más importante idealista alemán y uno de los primeros filósofos occidentales, nació en Stuttgart el 27 de agosto de 1770.[254] Su padre era un funcionario público. Durante sus años escolares en Stuttgart, el futuro filósofo no se distinguió en ningún aspecto especial, aunque fue entonces cuando sintió por primera vez la atracción del genio griego, quedando impresionado especialmente por las obras de Sófocles, sobre todo con *Antígona*.

En 1788 Hegel se inscribió como estudiante en la fundación teológica protestante de la Universidad de Tubinga, donde entabló relaciones amistosas con Schelling y Hölderlin. Los amigos estudiaban a Rousseau y compartían un entusiasmo común por los ideales de la Revolución Francesa. Sin embargo, durante estos años Hegel no dio muestras de estar excepcionalmente dotado, y cuando dejó la universidad en 1793, en su certificado de estudios se hacía mención a su buen carácter, sus conocimientos de teología y filología y su escasa facilidad para la filosofía. La inteligencia de Hegel no era precoz como la de Schelling y necesitó más tiempo para madurar. Pero debe anotarse otro aspecto de sus actividades. Por entonces había comenzado ya a dedicar su atención a las relaciones entre la filosofía y la teología, pero no había enseñado sus apuntes a sus profesores, que no parece fueran extraordinarios en ningún aspecto y en los que, en todo caso, Hegel no tenía demasiada confianza.

Después de dejar la universidad, Hegel se ganó la vida como preceptor familiar, primero en Berna, Suiza (1793-1796) y después en Frankfurt (1797-1800). Aunque sin manifestaciones exteriores notables, estos años representaron un período muy importante para su maduración filosófica. Los ensayos que escribió en aquella época fueron publicados por primera vez en 1907 por Hermann Nohl bajo el título de *Hegels theologische Jugendschriften* (*Escritos teológicos de juventud*), en la próxima sección diremos algo sobre su contenido. Es cierto que si sólo contáramos con dichos escritos, no nos podríamos hacer ninguna idea del sistema filosófico que desarrollaría después y no habría razón para dedicarle espacio en una historia de la filosofía. En este sentido, estos ensayos no son demasiado importantes. Pero cuando los consideramos a la luz del sistema filosófico que más tarde desarrolló, podemos

apreciar una cierta continuidad en su problemática y entender mejor cómo llegó a formular su sistema y cuáles eran sus ideas preponderantes. Como hemos visto, sus primeros escritos fueron calificados de «teológicos» y, hay que reconocer que, aunque Hegel se convirtió más tarde en un filósofo más bien que en un teólogo, su filosofía fue siempre teología en el sentido de que su objeto era, él mismo insistió en afirmarlo, el mismo que el de la teología, es decir el Absoluto, o, si empleamos el lenguaje religioso, Dios y las relaciones existentes entre lo finito y lo infinito.

En 1801 Hegel obtuvo un puesto en la Universidad de Jena, y también en ese año publicó su primera obra sobre las *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems (Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*). De esta obra se deduce que él era, en todos los aspectos, un discípulo de Schelling, y esta impresión se reforzó debido a su colaboración con éste en la edición del *Diario crítico de filosofía* (1802-1803). Sin embargo, las conferencias de Hegel en Jena, que no fueron publicadas hasta este siglo, demuestran que ya por entonces estaba elaborando una postura propia e independiente. Sus divergencias con Schelling se hicieron patentes en su primera gran obra *Die Phänomenologie des Geistes* (*La fenomenología del espíritu*) que apareció en 1807. En la quinta sección de este capítulo haremos referencia más amplia a este libro.

Después de la batalla de Jena, que interrumpió la vida universitaria, Hegel se vio prácticamente destituido, y de 1807 a 1808, editó un periódico en Bamberg. Fue nombrado rector del *Gymnasium* de Núremberg, cargo que desempeñó hasta 1816. Se casó en 1811. Como rector del *Gymnasium* Hegel promocionó los estudios clásicos, aunque no hasta el extremo de perjudicar la lengua materna. También instruyó a sus discípulos en los rudimentos de la filosofía, pero parece que más por complacer a su jefe Niethammer que por un especial entusiasmo personal en introducir la filosofía como disciplina del programa académico. Podemos imaginar que los alumnos experimentarían grandes dificultades en entender a Hegel. Al mismo tiempo, el filósofo continuó sus estudios y reflexiones, y durante su estancia en Núremberg produjo una de sus principales obras, la *Wissenschaft der Logik* (*Ciencia de la lógica*, 1812-1816).

El mismo año que aparecieron el segundo y tercer volumen, de esta obra, Hegel recibió tres ofertas de cátedra de filosofía en Erlangen, Heidelberg y Berlín. Aceptó la de Heidelberg y, aunque su influencia en los estudiantes de aquella universidad no parece que fuera apreciable, su reputación como filósofo siguió aumentando, y creció más aún con la publicación, en 1817, de la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss* (*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en esbozo*), en la que da una visión general de su sistema, de acuerdo con sus tres divisiones principales, lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu. Es de notar también que fue en Heidelberg donde Hegel dio sus primeras clases sobre estética.

En 1818 Hegel aceptó las repetidas propuestas de Berlín y ocupó una cátedra de filosofía en la universidad hasta el 14 de noviembre de 1831, en que murió a causa del cólera. Durante este período alcanzó una posición única como filósofo, no solamente en Berlín sino en toda Alemania. En cierta medida, se le consideraba como el filósofo oficial, aunque su influencia como maestro no se debía, por cierto, a sus relaciones con el gobierno, ni al don de la elocuencia. Como orador, era inferior a Schelling. Su influencia se debía más bien a su evidente y completa dedicación al pensamiento puro, unido a su extraordinaria habilidad para abarcar un vasto campo del pensamiento dentro del marco de su dialéctica. Sus discípulos sentían que, siguiendo sus enseñanzas, se revelaba a su conocimiento la naturaleza interna y el proceso de la realidad, incluida la historia del hombre, su vida política y actividades espirituales.

Durante el período en que ocupó su cátedra en Berlín, Hegel escribió comparativamente poco. Sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (*Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*) aparecieron en 1821, y en 1827 y 1830 se publicaron nuevas ediciones de la Enciclopedia. Cuando murió, Hegel estaba revisando *La fenomenología del espíritu*, pero durante todo este período también estuvo dando clases y el texto de sus cursos, basados en parte en los apuntes de los alumnos, fueron publicados póstumamente.

En opinión de Hölderling, Hegel era un hombre de entendimiento sereno y prosaico. En la vida cotidiana, por lo menos, nunca dio la impresión de poseer un genio exuberante. Cuidadoso, metódico, consciente, sociable, era, desde un cierto punto de vista, el honrado *burgués* profesor universitario, digno hijo de un buen funcionario. Al mismo tiempo, estaba inspirado por una profunda visión del movimiento y significado de la historia cósmica y humana, a cuya expresión dedicó su vida. Esto no quiere decir que fuera lo que comúnmente se entiende por un visionario, ya que le horrorizaba recurrir a intuiciones místicas y a los sentimientos, por lo menos en lo concerniente a la filosofía. Creía firmemente en la unidad de la forma y el contenido. Estaba convencido de que el contenido, en verdad, solamente existe en filosofía en su forma sistemática y conceptual. Lo real es lo racional y lo racional es lo real, y la realidad sólo puede captarse en su construcción racional. Pero Hegel no se servía de las filosofías que tomaban atajos, por así decirlo, recurriendo a visiones místicas o a las que, en su opinión, pretendían edificar un sistema más que intentar una comprensión sistemática. Pero el hecho es que obsequió al género humano con una de las más grandiosas e impresionantes panorámicas del universo que pueden encontrarse en la historia de la filosofía. Y, en este sentido, se le puede considerar como un gran visionario.

2. Escritos teológicos de juventud.

Ya hemos visto que Hegel se sintió atraído por el genio griego cuando estaba todavía en la enseñanza media. En sus años de universidad, esta atracción ejerció una notable influencia sobre su actitud para con la religión cristiana. La teología que le enseñaron sus profesores en Tubinga era, en su mayor parte, cristianismo adaptado a las ideas de la Ilustración, es decir, teísmo racionalista con una cierta infusión o tinte de supernaturalismo bíblico. Pero esta religión del entendimiento, como Hegel la describió, le parecía no solamente árida y estéril, sino también divorciada del espíritu y necesidades de su generación. La comparaba, desfavorablemente, con la religión griega que estaba enraizada en el espíritu del pueblo griego y formaba parte integral de su cultura. El cristianismo, pensaba, es una religión de libro, y el libro en cuestión, la Biblia, es el producto de una raza extraña, ajeno al alma alemana. Hegel no proponía, por supuesto, una substitución literal de la religión cristiana por la griega; lo que afirmaba es que la religión griega era una *Volksreligion*, íntimamente relacionada con el espíritu y genio del pueblo y que formaba un elemento más de la cultura del mismo, mientras que el cristianismo, al menos tal como se lo habían presentado a él sus profesores, era algo impuesto desde fuera. Además, el cristianismo, creía él, era contrario a la felicidad y la libertad humanas, e indiferente a la belleza.

Este entusiasmo juvenil de Hegel por el genio y la cultura griegos, pronto se modificó a causa de su estudio de Kant. Si bien nunca abandonó su admiración por el espíritu griego, llegó a considerarlo falto de profundidad moral. En su opinión, este elemento de profundidad moral y fervor, lo había proporcionado Kant, quien había expuesto al mismo tiempo una religión ética libre de la carga del dogma y de la adoración a la Biblia. Está claro que Hegel no quiso decir que la humanidad había tenido que esperar a Kant para gozar de una profundidad moral. Por el contrario, atribuía una moralidad kantiana al fundador del cristianismo. En su *Das Leben Jesu* (*Vida de Jesús*, 1795), escrito mientras trabajaba como preceptor en Berna, describía a Jesús exclusivamente como un predicador moral y casi como un expositor de la ética kantiana. Es cierto que Cristo insistía en su misión personal, pero, según Hegel, se vio obligado a hacerlo así simplemente porque los judíos estaban acostumbrados a pensar que todas las religiones y concepciones morales eran reveladas y provenían de una fuente divina. Por ello, para convencer a los judíos de que le escucharan, Cristo tuvo que presentarse como legado o mensajero de Dios. Pero su intención no era ni hacer de sí mismo el único mediador entre Dios y los hombres, ni imponer dogmas revelados.

¿Cómo se entiende entonces que el cristianismo se convirtiera en un sistema autoritario, eclesiástico y dogmático? Hegel estudia este problema en su libro *Die*

Positivität der christlichen Religion (*La positividad de la religión cristiana*), cuyas dos primeras partes fueron escritas en 1795-1796 y la tercera algo más tarde, en 1798-1799. Como podía esperarse, la transformación del cristianismo se atribuye en gran parte a los apóstoles y otros discípulos de Cristo. El resultado de esta transformación es descrito como la alienación del hombre de su verdadero ser. La libertad de pensamiento se perdió a través de la imposición de dogmas, y la libertad moral desapareció por la imposición desde fuera de una normatividad moral. Además de esto, se consideraba al hombre como alienado de Dios. Sólo podía reconciliarse con él a través de la fe y, en el catolicismo por lo menos, a través de los sacramentos de la iglesia.

Pero el período que permaneció en Frankfurt, la actitud de Hegel para con el cristianismo sufrió ciertos cambios que encontraron su expresión en la obra *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (*El espíritu del Cristianismo y su destino*, 1800). En este ensayo, el culpable pasa a ser el judaísmo con su moralidad legalista, pues el Dios judío es el dueño y el hombre sólo el esclavo obligado a realizar la voluntad de su amo. El Dios cristiano, en cambio, es amor, vida en el hombre y la alienación que éste sufre con respecto a Dios puede ser salvada por la unión y una vida de amor. La insistencia de Kant en la ley y el deber, y la importancia que da a la necesidad de vencer las pasiones e impulsos le parecen ahora a Hegel que expresan un concepto inadecuado de la moralidad y que, a su manera, vuelve a caer en la relación amo-esclavo, característica de la concepción judaica. Cristo, en cambio, se eleva por encima del legalismo judío y el moralismo kantiano. Reconoce, por supuesto, la lucha moral, pero su ideal es que la moralidad cese de consistir en la obediencia a la ley y se convierta en la expresión espontánea de una vida que es, en sí misma, una participación en la vida divina infinita. Esto no quiere decir que Cristo suprima la moralidad en lo que a su contenido se refiere, sino que la despoja de la forma legal y substituye la obediencia a la ley por el amor.

Como puede observarse, la atención de Hegel se dirige ya a los temas de la alienación y la recuperación de la unidad perdida. En los tiempos en que comparaba la religión cristiana con la griega, a favor de ésta, ya estaba insatisfecho con la concepción de la divinidad como algo remoto y puramente trascendente. En el poema titulado *Eleusis*, que escribió al final de su estancia en Berna y que dedicó a Hölderlin, expresaba su sentimiento por la Totalidad infinita. Y en Frankfurt representaba a Cristo predicando la superación del abismo existente entre el hombre y Dios, el infinito y lo finito, por medio de la vida en amor. El Absoluto es vida infinita y el amor es la conciencia de la unidad de esta vida, de la unidad con la vida infinita misma y con otros hombres a través de su vida.

En 1800, mientras estaba todavía en Frankfurt, Hegel escribió algunas notas, que Hermann Nohl tituló *Systemfragment* (*Fragmento de un sistema*), pues a partir de una

alusión hecha en una carta de Hegel a Schelling, Nohl y Dilthey pensaron que las notas en cuestión representaban un esbozo de un sistema completo. Esta conclusión parece estar basada en una evidencia algo insuficiente, al menos si la palabra «sistema» se entiende en los términos en que Hegel desarrolló su filosofía. A pesar de ello, las notas revisten un considerable interés y merecen ser mencionadas.

Hegel aborda el problema de superar las oposiciones o antítesis, sobre todo las planteadas entre lo finito y lo infinito. Si nos colocamos en la posición de meros espectadores, el movimiento de la vida se nos aparece como una multiplicidad infinita organizada de individuos finitos, es decir, como naturaleza. Por supuesto, la naturaleza puede también considerarse como la vida planteada para la reflexión o el entendimiento, pero los objetos individuales, cuya organización constituye la naturaleza, son transitorios y perecederos. El pensamiento, que es en sí mismo una forma de la vida, piensa la unidad entre las cosas como una vida infinita y creativa, que está libre de la mortalidad que afecta a los individuos finitos. Esta vida creadora, que se concibe como llevando en sí misma la multiplicidad y no como una simple abstracción conceptual, recibe el nombre de Dios. También puede definirse como espíritu (*Geist*), pues no es ni un vínculo externo entre las cosas finitas ni un concepto puramente abstracto de la vida, un universal abstracto. La vida infinita une todas las cosas finitas desde dentro, pero sin aniquilarlas como tales. Se trata pues de la unidad viva de lo múltiple.

Hegel introduce, por tanto, un término, espíritu, que adquiere una gran importancia en su concepción filosófica. Pero el problema es si, por medio del pensamiento conceptual, somos capaces de unir lo infinito y lo finito de tal forma que ninguno de los dos se disuelva en el otro mientras, al mismo tiempo, están realmente unidos. En el llamado *Fragmento de un sistema*, Hegel mantiene que no es posible. Es decir, si se niega la existencia del abismo presente entre lo finito y lo infinito, el pensamiento conceptual tiende inevitablemente a mezclarlos sin distinción o a reducir uno al otro, mientras que, si se afirma su unidad, no hay más remedio que negar su distinción. Podemos darnos cuenta de la necesidad de una síntesis en la que la unión no excluya la distinción, pero no podemos, en realidad, pensar en ella. La unificación de lo múltiple en Uno sin la disolución del primero, sólo puede alcanzarse viviéndolo, es decir, a través de la propia elevación del hombre de lo finito a la vida infinita, y este proceso no es otra cosa que la religión.

De esto se deduce que la filosofía se detiene en la religión y que, en este sentido, es su subordinada. La filosofía nos muestra lo que es necesario para superar la oposición entre lo finito y lo infinito, pero no puede por sí misma realizar lo necesario para hacerlo. Para ello, hemos de recurrir a la religión, es decir, a la religión cristiana. Los judíos objetivaron a Dios como un ser puesto por encima y fuera de lo finito, lo cual constituye una idea equivocada de lo finito, un «mal» infinito. Cristo,

sin embargo, descubrió la vida infinita dentro de sí mismo como fuente de su pensamiento y de su acción. Y aquí está la idea correcta de lo infinito, es decir, considerarlo como inmanente en lo finito y como comprendiendo en sí mismo lo finito. Pero esta síntesis sólo puede vivirse tal como la vivió Cristo, es decir, en el amor. El órgano de mediación entre lo finito y lo infinito es el amor, no la reflexión. Es cierto que en uno de los pasajes parece adivinarse lo que más tarde iba a constituir el método dialéctico de Hegel, pero al mismo tiempo afirma que la síntesis completa trasciende la reflexión.

Sin embargo, si se presupone que la filosofía exige la superación de las oposiciones que ella misma plantea, parece que debería esperarse que la misma filosofía cumpliera este cometido. E incluso, si decimos que es la vida en el amor, la vida religiosa, la que lo hace, la filosofía intentará al menos comprender qué es lo que hace la religión y cómo lo hace. No es sorprendente, pues, que Hegel trate de realizar por medio de la reflexión lo que previamente había declarado imposible. Lo que necesita para realizar su labor es un nuevo tipo de lógica, una lógica que sea capaz de seguir el movimiento de la vida y que no deje a los conceptos opuestos en una oposición irremediable. La adopción de este nuevo tipo de lógica significa la transición del Hegel teólogo al Hegel filósofo, o, mejor aún, de una concepción que cree que la religión está por encima de todo y que la filosofía no puede substituirla, a otra que cree que la filosofía especulativa constituye la suprema verdad. Pero el problema sigue siendo el mismo: la relación entre lo finito y lo infinito, y la idea de lo infinito como espíritu.

3. Relaciones de Hegel con Fichte y Schelling.

Unos seis meses después de su llegada a Jena, Hegel publicó su obra sobre las *Diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* (1801). Su finalidad inmediata era doble: en primer lugar, demostrar que estos sistemas eran realmente diferentes y no, como creían algunos, iguales, y, en segundo lugar, probar que el sistema de Schelling representaba un avance sobre el de Fichte. Pero las consideraciones de Hegel sobre estos temas, le llevan de una manera natural a reflexiones generales sobre la finalidad de la filosofía.

El fin fundamental de la filosofía, mantiene Hegel, es el de superar las

oposiciones y divisiones. «La división [*Entzweiung*] es la fuente de la *necesidad de la filosofía*.[255] En el mundo de la experiencia, nos encontramos con diferencias, oposiciones, aparentes contradicciones, y tratamos de construir un todo unido, que salve la armonía rota, como dice Hegel. Estas divisiones y oposiciones se presentan a la inteligencia humana en diferentes formas según las distintas épocas culturales, y esto ayuda a comprender las peculiares características de los diferentes sistemas. En un tiempo, por ejemplo, la inteligencia humana se encontró con el problema de la división y oposición entre el alma y el cuerpo, mientras que en otro, el problema que se presentó fue el de la relación entre el sujeto y el objeto, la inteligencia y la naturaleza. Pero cualquiera que sea la forma o formas en que se presenta el problema, el interés fundamental de la razón (*Vernunft*) es el mismo, es decir, alcanzar una síntesis unificadora.

Esto significa, de hecho, que «hay que construir el Absoluto para la conciencia, y ésta es la labor de la filosofía».[256] La síntesis ha de abarcar, a la larga, la realidad como una totalidad, y ha de superar la oposición básica entre lo finito y lo infinito, no negando toda realidad a lo finito, no reduciendo lo infinito a una simple multiplicidad de finitos particulares como tales, sino integrando lo finito en lo infinito.

No obstante, enseguida se presenta una dificultad. Si ha de construirse la vida de lo Absoluto por medio de la filosofía, el instrumento para hacerlo será la reflexión filosófica. Pero dejada a sí misma, la reflexión tiende a operar como un entendimiento (*Verstand*) y a plantear y perpetuar las oposiciones. Habrá, por tanto, que emplear también la intuición trascendente que descubre la interpenetración de lo ideal y lo real, de la idea y el ser, del sujeto y el objeto. La reflexión se eleva entonces al nivel de la razón (*Vernunft*), y nos encontramos con un conocimiento especulativo que «ha de concebirse como la identidad de la reflexión y la intuición».[257] Hegel escribe, sin duda, bajo la influencia de las ideas de Schelling.

Ahora bien, en el sistema de Kant, tal como lo ve Hegel, nos encontramos repetidamente con dualismos u oposiciones irreconciliables entre los fenómenos y los noúmenos, la sensibilidad y el entendimiento, etc. Hegel muestra, por lo tanto, una viva simpatía por el intento de Fichte para remediar esta situación, y está de acuerdo, por ejemplo, con la eliminación que hace Fichte de la incognoscible cosa-en-sí, considerando su sistema como un importante intento hacia el verdadero filosofar. «El principio absoluto, el único fundamento real y firme de la filosofía, es en la filosofía de Fichte, como en la de Schelling, intuición intelectual, o, utilizando una expresión propia del pensamiento reflexivo, la identidad entre el objeto y el sujeto. En la ciencia, esta intuición se convierte en el objeto de la reflexión, y la reflexión filosófica es, por lo tanto, intuición trascendental que se convierte a sí misma en su propio objeto y se hace una con él. Es, en consecuencia, especulación. La filosofía de Fichte es, entonces, un verdadero producto de la especulación.»[258]

Pero, aunque Fichte ve que el supuesto previo para una filosofía especulativa es la unidad última y comienzo del principio de identidad, «el principio de identidad no constituye el principio del sistema: tan pronto como empieza la construcción del sistema, desaparece la identidad».[259] En la deducción teórica de la conciencia, es sólo la idea del mundo objetivo la que se deduce, no el mundo mismo. Nos quedamos pues sólo con la subjetividad. En la deducción práctica, nos encontramos de hecho con el mundo real, pero la naturaleza se plantea sólo como el opuesto del yo. En otras palabras, nos vemos enfrentados con un dualismo que no puede resolverse.

En el caso de Schelling, sin embargo, la situación es muy diferente, pues para él «el principio de identidad es el principio absoluto de *todo* el sistema de Schelling. La filosofía y el sistema coinciden, y la identidad no se pierde en las partes, y mucho menos en el resultado».[260] Es decir, Schelling empieza con la idea del Absoluto como la identidad de subjetividad y objetividad, y persiste como la idea guía de todas las partes del sistema. En la filosofía de la naturaleza, de Schelling, se demuestra que la naturaleza no es simplemente lo opuesto del ideal, sino que, aunque real, es también ideal: es espíritu visible. En el sistema del idealismo trascendente, muestra cómo la subjetividad se objetiva a sí misma, cómo lo ideal es también lo real. El principio de identidad se mantiene, por lo tanto, a lo largo de todo el sistema.

En la obra de Hegel sobre los sistemas de Fichte y Schelling, se ven signos de divergencia con este último. Por ejemplo, está claro que la intuición intelectual no significa para él una intuición mística de un oscuro e impenetrable abismo, el punto en que desaparecen todas las diferencias, sino más bien la comprensión interior por parte de la razón de la antítesis como un momento de la vida omnicomprensible de lo Absoluto. Sin embargo, como el trabajo se propone demostrar la superioridad del sistema de Schelling sobre el de Fichte, Hegel no explícita de una manera clara sus puntos de divergencia con la filosofía del primero. La independencia de su pensamiento se hace patente, sin embargo, en sus clases durante su estancia en la Universidad de Jena.

En dichas clases, Hegel afirma, por ejemplo, que si lo finito y lo infinito chocan uno contra otro como conceptos opuestos, no se da una conversión de lo uno en lo otro, es imposible una síntesis. Pero en la realidad, sin embargo, no podemos pensar en lo finito sin pensar en lo infinito. El concepto de finito no es un concepto autosuficiente y aislado, sino que está limitado por lo que no es él mismo. En el lenguaje de Hegel, está afectado por la negación. Pero lo finito no es simplemente la negación, por lo cual hemos de negar también la negación. Al hacerlo, afirmamos que lo finito trasciende su ser finito, es decir, es un momento de la vida de lo infinito. De aquí se deduce que construir la vida de lo Absoluto, que es la tarea de la filosofía, es construirla en y a través de lo finito, demostrando cómo lo Absoluto se expresa necesariamente como espíritu, como autoconciencia, en y a través de la mente

humana, porque la mente humana, aunque finita, es al mismo tiempo más que finita y puede alcanzar un punto en el que se convierte en el vehículo del conocimiento absoluto de sí misma.

Hasta cierto punto, por supuesto, esto está de acuerdo con la filosofía de Schelling, pero existe al mismo tiempo una diferencia muy importante. Para Schelling, el Absoluto en sí mismo trasciende el pensamiento conceptual, y hemos de abordarlo por vía negativa, prescindiendo y eliminando los atributos y distinciones de lo finito.[261] Para Hegel, el Absoluto no es una identidad sobre la que no se puede decir nada, sino el proceso total de la autoexpresión, de la automanifestación en y a través de lo finito. No es sorprendente, por lo tanto, encontrar en el Prefacio a *La fenomenología del espíritu* un rechazo total de la concepción que Schelling tiene del Absoluto. Es cierto que no se menciona el nombre de Schelling, pero la referencia es lo suficientemente clara, y lo fue para el mismo Schelling que se sintió profundamente herido. Hegel habla de un formalismo monótono y de una universalidad abstracta a la que se considera Absoluto. Pone todo el énfasis en el universal en su forma desnuda de identidad. «Y vemos cómo la contemplación especulativa se identifica con la disolución de lo preciso y determinado, o más bien con precipitarlo en el abismo de la vacuidad sin otra justificación.»[262] Considerar una cosa en el Absoluto ha venido a significar que se encuentra diluida en una unidad indiferenciada e idéntica a sí misma. Pero «enterrar este conocimiento, es decir, afirmar que en el Absoluto todo es uno, en contra del conocimiento determinado y completo o el conocimiento que por lo menos investiga y exige completarse —proclamar el *Absoluto* como la noche en la que, como se dice, todos los gatos son pardos—, en esto consiste la ingenuidad del conocimiento vacío».[263] No es sumergiéndonos en una noche mística como podemos conocer el Absoluto. Lo conoceremos solamente comprendiendo un contexto determinado, la vida que se desarrolla a sí misma del Absoluto en la naturaleza y en el espíritu. Es cierto que, en su filosofía de la naturaleza y en su sistema del idealismo trascendental, Schelling consideraba determinados contenidos, y, de acuerdo con estos contenidos, intentó llevar a cabo una demostración sistemática de la identidad de lo ideal y lo real. Pero al Absoluto en sí mismo lo concebía, por lo menos en lo que se refiere al pensamiento conceptual, como una identidad vacía, un punto en el que desaparecían todas las diferencias, mientras que, para Hegel, el Absoluto no es una realidad impenetrable que existe, por encima y detrás de sus manifestaciones concretas, sino que es la manifestación de sí mismo.

4. La vida del Absoluto y la naturaleza de la filosofía.

Este punto es de gran importancia para comprender a Hegel. El objeto de la filosofía es desde luego el Absoluto, pero el Absoluto es la totalidad, la realidad entera, el universo. «La filosofía se ocupa de la verdad y la verdad es la totalidad.»[264] Además, esta totalidad es la vida infinita, un proceso de autodesarrollo. El Absoluto es «el proceso de su propio devenir, el círculo que presupone su fin y su objeto y cuyo fin está al principio. Se convierte en algo concreto y real, sólo por su desarrollo y a través del fin que le es propio».[265] En otras palabras, la realidad es un proceso teleológico, y el término ideal presupone el proceso completo y le da su significado. Desde luego, podemos decir que el Absoluto es «en esencia un resultado»,[266] pues si consideramos el proceso total del autodesarrollo de una esencia, la realización de una idea eterna, podemos ver cómo es el final o término del proceso el que revela lo que el Absoluto es en realidad. El Absoluto es desde luego el proceso en su totalidad, pero en un proceso teleológico es el *telos* o fin el que muestra su naturaleza, su significado. Y la filosofía ha de tomar la forma de una comprensión sistemática de este proceso teleológico. «La verdadera forma en que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico del mismo.»[267]

Ahora bien, si decimos que el Absoluto es el todo de la realidad, el universo, puede parecer que estamos incurriendo en el spinozismo, al afirmar que el Absoluto es la substancia infinita. Pero, para Hegel, esta es una descripción muy inadecuada del Absoluto. «En mi opinión, una opinión que sólo puede justificarse a través de la exposición del sistema mismo, todo depende de que se capte la verdad no sólo como *substancia* sino también como *sujeto*».[268] Pero si el Absoluto es sujeto, ¿cuál es entonces su objeto? La única respuesta posible es que su objeto es él mismo. En este caso, se trata del pensamiento que se piensa a sí mismo, del pensamiento autopensante. Y decir esto equivale a proclamar que el Absoluto es espíritu, el sujeto infinito autoluminoso o autoconsciente. La afirmación de que el Absoluto es espíritu constituye para Hegel su definición suprema.

Al decir que el Absoluto es el pensamiento autopensante, Hegel está, sin duda, repitiendo la definición de Dios que da Aristóteles, hecho del que es bien consciente. Pero sería una gran equivocación pensar que Hegel está hablando de una deidad trascendente. El Absoluto es, tal como hemos visto, la totalidad, la realidad toda, y esta totalidad es también un proceso. En otras palabras, el Absoluto es un proceso de autorreflexión: la realidad llega a conocerse a sí misma, y lo hace en y a través del espíritu humano. La naturaleza es una condición necesaria previa de la conciencia humana en general, y proporciona la esfera de lo objetivo sin la cual no puede existir la esfera de lo subjetivo. Pero ambos son momentos de la vida de lo Absoluto. En la naturaleza, el Absoluto penetra, por así decirlo, o se expresa a sí mismo en la

objetividad. Para Hegel no puede decirse que la naturaleza sea irreal o simplemente idea en un sentido subjetivista. En la esfera de la conciencia humana, el Absoluto vuelve a sí mismo, es decir, al espíritu, y la reflexión filosófica de la humanidad es el autoconocimiento del Absoluto. Es decir, la historia de la filosofía es el proceso por el cual la razón llega a ver toda la historia del cosmos y toda la historia del hombre como autodesarrollo del Absoluto.

También se puede plantear de esta manera. Hegel está de acuerdo con Aristóteles en que Dios es el pensamiento que se piensa a sí mismo,[269] y en que este pensamiento autopensante es el *telos* o fin que conduce al mundo a su causa final. Pero mientras el pensamiento que se piensa a sí mismo de Aristóteles es, digamos, una autoconciencia ya constituida que no depende del mundo, el pensamiento que se piensa a sí mismo de Hegel no es una realidad trascendente sino el conocimiento que el mundo tiene de sí mismo. Todo el proceso de la realidad es un movimiento teleológico hacia la realización del pensamiento autopensante, y, en este sentido, el pensamiento que se piensa a sí mismo es el *telos* o fin del universo. Pero se trata de un fin que es inmanente al proceso mismo. El Absoluto, el universo o totalidad, puede definirse, por supuesto, como pensamiento autopensante, pero es un pensamiento que llega a pensarse a sí mismo y en este sentido podemos decir, al igual que Hegel, que el Absoluto es esencialmente un resultado.

Decir, por lo tanto, que el Absoluto es pensamiento que se piensa a sí mismo, es afirmar la identidad de lo ideal y lo real, de la subjetividad y la objetividad. Pero esto es una identidad-en-la-diferencia, no una identidad vacía e indiferenciada. El espíritu se ve a sí mismo en la naturaleza: ve a la naturaleza como la manifestación objetiva del Absoluto, como una manifestación que es la condición necesaria para su propia existencia. En otras palabras, el Absoluto se conoce a sí mismo como la totalidad, como el proceso completo de su devenir, pero al mismo tiempo conoce las distinciones entre las fases de su propia vida. Se conoce a sí mismo como una identidad-en-la-diferencia, como la unidad que comprende las fases distinguibles dentro de sí mismo.

Como hemos visto, la labor de la filosofía es construir la vida del Absoluto, es decir, debe mostrar de una forma sistemática la estructura dinámica racional, el proceso teleológico o movimiento de la razón cósmica, en la naturaleza y la esfera del espíritu humano que culmina en el conocimiento del Absoluto de sí mismo. No es cuestión, por supuesto, de que la filosofía trate de hacer otra vez, o de hacer mejor, el trabajo realizado ya por la ciencia empírica o por la historia. Este conocimiento se supone de antemano. Más bien, podemos decir que la misión de la filosofía es esclarecer el proceso teleológico básico que, en forma distinta, se encuentra inmanente en el mundo material, el proceso que da a dicha materia su significación metafísica. En otras palabras, la filosofía ha de mostrar de forma sistemática la

autorrealización de la razón infinita en y a través de lo finito.

Ahora bien, tal como Hegel cree, como lo racional es lo real y lo real es lo racional, en el sentido de que realidad es el proceso necesario por el cual la razón infinita, el pensamiento autopensante, se realiza a sí mismo, podemos afirmar entonces que la naturaleza y la esfera del espíritu humano son el campo en el que se manifiesta la idea eterna o la esencia eterna. Es decir, podemos distinguir entre la idea o esencia que se realiza y el campo de dicha realización. Podemos entonces tener una panorámica de la idea eterna o *logos* manifestándose a sí mismo en la naturaleza y en el espíritu. En la naturaleza el *logos* se vuelca, por así decirlo, en la objetividad, en el mundo material, que es su antítesis. En el espíritu (la esfera del espíritu humano), el *logos* vuelve a sí mismo en el sentido de que se manifiesta a sí mismo como lo que es esencialmente. La vida del Absoluto comprende entonces tres fases principales: la idea lógica o concepto,[270] la naturaleza, y el espíritu. Y el sistema filosófico se dividirá en tres partes principales: lógica, que para Hegel es la metafísica en tanto estudia la naturaleza de lo Absoluto «en sí mismo»; la filosofía de la naturaleza; y la filosofía del espíritu. Estas tres partes juntas forman la construcción filosófica de la vida del Absoluto.

Sin duda, si hablamos de la idea eterna «manifestándose a sí misma» en la naturaleza y en el espíritu, queremos decir con ello que el *logos* posee una naturaleza ontológica propia, independiente de las cosas. Y cuando Hegel utiliza, como hace tan frecuentemente, el lenguaje religioso y habla de la idea lógica como de Dios en-sí-mismo, tiende inevitablemente a dar la impresión de que para él el *logos* es una realidad trascendente que se manifiesta a sí misma de forma externa en la naturaleza. Pero esta utilización del lenguaje religioso no justifica necesariamente esta conclusión sobre su significado. Sin embargo, no quiero discutir este problema aquí. Por el momento, podemos dejar en suspenso la cuestión de si el pensamiento autopensante que forma la categoría culminante de la lógica de Hegel puede decirse que existe con propiedad, es decir, independientemente de lo finito. Es suficiente con haber reparado en las tres partes principales de la filosofía, cada una de las cuales se ocupa del Absoluto. La lógica estudia el Absoluto «en sí mismo»; la filosofía de la naturaleza estudia el Absoluto «para sí mismo»; y la filosofía del espíritu estudia el Absoluto «en y para sí mismo». Juntos, constituyen la construcción completa de la vida del Absoluto.

La filosofía debe, por supuesto, mostrar esta vida en forma conceptual, pues no hay otra forma en que pueda hacerlo. Y si la vida del Absoluto es un proceso necesario de autorrealización, esta necesidad ha de reflejarse en el sistema filosófico. Es decir, ha de demostrarse que el concepto *A* da lugar al concepto *B*. Y si el Absoluto es la totalidad, la filosofía debe ser un sistema autosuficiente, que demuestre el hecho de que el Absoluto es a la vez alfa y omega. Una filosofía

verdadera y adecuada sería el sistema total de la verdad, la verdad completa, la perfecta reflexión conceptual de la vida del Absoluto. Será, de hecho, el conocimiento que el Absoluto tenga de sí mismo en y a través de la mente humana, la automediación de la totalidad. De aquí se deduce, en términos hegelianos, que no se podría comparar la filosofía del absoluto con el Absoluto, como si la primera fuera una relación puramente externa del segundo, de forma que tuviéramos que compararlos para ver si la filosofía se adaptaba a la realidad que describía. Porque la filosofía del absoluto *sería* el conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo.

Pero si afirmamos que la filosofía ha de mostrar la vida del Absoluto en forma conceptual, surge enseguida una dificultad. El Absoluto es, como ya hemos visto, identidad-en-la-diferencia. Por ejemplo, es la identidad-en-la-diferencia del infinito y de lo finito, del Uno y de lo múltiple. Pero los conceptos de infinito y finito como del Uno y lo múltiple, parecen excluirse mutuamente. Si, por lo tanto, la filosofía funciona con conceptos claramente definidos, ¿cómo puede construir la vida de lo Absoluto? Y si opera con conceptos vagos y mal definidos, ¿cómo puede ser un instrumento apto para entender cualquier cosa? ¿No sería mejor decir, como hace Schelling, que el Absoluto trasciende el pensamiento conceptual?

Para Hegel, esta dificultad surge a nivel de entendimiento (*Verstand*), pues el entendimiento plantea y fija perpetuamente conceptos estáticos de tal naturaleza que no puede superar las oposiciones que él mismo plantea. Tomando el mismo ejemplo que hemos dado ya, para el entendimiento los conceptos de lo finito y lo infinito están irrevocablemente opuestos. Si finito, entonces no infinito; si infinito, entonces no finito. Pero la conclusión que se obtiene es que el entendimiento es un instrumento inadecuado para el desarrollo de la filosofía especulativa, no que la filosofía sea imposible. Está claro que si el término «entendimiento» se toma en un sentido amplio, la filosofía es un entendimiento. Pero si el término se toma en un sentido restringido (*Verstand*), la mente, funcionando de esta manera, no es capaz de producir el entendimiento (en el sentido amplio) que es, o debiera ser, característico de la filosofía.

Hegel no tiene, desde luego, la intención de negar que el entendimiento, en el sentido de la mente funcionando como *Verstand*, tiene su cometido en la vida humana. En la práctica, a menudo es importante mantener conceptos y oposiciones claros. La oposición entre lo real y lo aparente podría ser algo a tener en cuenta. Además, gran parte del trabajo científico, tal como las matemáticas, está basado en el *Verstand*. Pero es diferente cuando la mente trata de captar la vida del Absoluto, la identidad-en-la-diferencia. No se puede entonces quedar satisfecho con el nivel de entendimiento que, para Hegel, es un nivel superficial. Hay que penetrar más profundamente en los conceptos, que son categorías de la realidad, y se verá entonces cómo un concepto dado tiende a ser o a provocar su contrario. Por ejemplo, si la

mente piensa el concepto de infinito, lo ve perdiendo su rígida autosuficiencia y emergiendo el concepto de lo infinito. De igual forma, si la mente piensa realmente en el concepto de realidad como opuesto a la apariencia, verá lo absurdo o «contradictorio» de una realidad que no aparece ni se manifiesta a sí misma en modo alguno. Por otra parte, desde el punto de vista del sentido común y de la vida práctica, una cosa es diferente de todas las demás, es idéntica a sí misma y niega a todas las demás. Y mientras que no nos preocupemos de pensar lo que quiere decir en realidad, la idea tiene su utilización práctica. Pero una vez tratemos de pensarla realmente, veremos lo absurdo del concepto de una cosa por completo aislada, y obligados a negar la negación original.

Así pues, en la filosofía especulativa, la mente ha de elevarse a sí misma desde el nivel del entendimiento, en un sentido estricto, al nivel del pensamiento dialéctico, que supera la rigidez de los conceptos del entendimiento y ve a un concepto generando o pasando a ser su contrario. Sólo así puede pensarse en captar la vida del Absoluto en el que un momento o fase pasa necesariamente a otro. Pero esto no es suficiente. Si para los conceptos intelectuales *A* y *B* están irrevocablemente opuestos, mientras que para la más profunda penetración del pensamiento dialéctico *A* pasa a *B* y *B* a *A*, tiene que haber una unidad superior o síntesis que los una sin anular sus diferencias. Y captar este momento de identidad-en-la-diferencia, es función de la razón (*Vernunft*). Así pues, la filosofía exige la elevación del entendimiento, a través del pensamiento dialéctico, al nivel de la razón o del pensamiento especulativo, que es capaz de aprehender la identidad-en-la-diferencia.[271]

Tal vez no sea necesario añadir que, desde el punto de vista de Hegel, no se trata de esgrimir un nuevo tipo de lógica que le permita establecer una concepción preconcebida y arbitraria de la realidad, pues él cree sinceramente que el pensamiento dialéctico penetra más profundamente en la realidad que el entendimiento, en el sentido estricto del término. Por ejemplo, no se trata, para Hegel, de insistir en que el concepto de lo finito pase a ser o provocar en sí el concepto de lo infinito simplemente porque existe una creencia preconcebida de que el infinito existe en y a través de lo finito. Está convencido por completo de que no podemos pensar lo finito si no lo relacionamos con lo infinito. No somos nosotros los que hacemos algo con el concepto, haciendo malabares con él, sino que es el concepto mismo el que pierde rigidez y se hace pedazos ante la mirada atenta de la mente. Y este hecho, que nos revela la naturaleza de lo finito, tiene una significación metafísica.

En la descripción que hace Hegel del pensamiento dialéctico, utiliza el término «contradicción» de una forma bastante desconcertante. A través de lo que él llama el poder de lo negativo, el concepto del entendimiento da lugar a una contradicción. Es decir, la contradicción implícita en el concepto se hace explícita cuando el concepto pierde su rigidez y autosuficiencia y pasa a convertirse en su contrario. Por otra parte,

Hegel no duda en expresarse como si las contradicciones existieran no sólo en el pensamiento conceptual o discursivo, sino en las cosas mismas. Y, de hecho, esto tiene que ser así de alguna forma, si es cierto que la dialéctica es reflejo de la vida del Absoluto. Además, esta insistencia sobre el papel de la contradicción no es un mero incidente del pensamiento de Hegel, pues el surgimiento de la contradicción es la fuerza motriz, dijéramos, del movimiento dialéctico. El conflicto entre los conceptos opuestos y la resolución de dichos conflictos en una síntesis, que da lugar ella misma a otra contradicción, es lo que dirige sin descanso a la mente hacia un término ideal, una síntesis que todo lo abarca, el sistema completo de la verdad. Y, tal como hemos hecho notar, esto no significa que la contradicción y conflicto estén confinados al discurso sobre la realidad. Cuando la filosofía considera, por ejemplo, la historia del hombre, descubre el movimiento dialéctico en pleno funcionamiento.

Esta utilización de la palabra «contradicción» ha llevado a algunos críticos de Hegel a acusarle de negar el principio lógico de la no-contradicción, al decir que los conceptos o proposiciones contradictorias pueden darse juntos. Como refutación de esta acusación se ha señalado a menudo que, para Hegel, es precisamente la imposibilidad de satisfacerse con una clara contradicción lo que fuerza a la mente a buscar la síntesis en la que esta contradicción se supere. Esta respuesta, sin embargo, puede llevar a decir que Hegel no comparte la opinión de Fichte de que las contradicciones o antinomias que surgen en el curso del pensamiento dialéctico son mera apariencia. Por el contrario, insiste en su realidad. Y en la síntesis, se mantienen los llamados conceptos contradictorios. Puede responderse a su vez, sin embargo, que aunque se mantengan los conceptos no lo son en una relación de mutua exclusividad, ya que se muestran como momentos esenciales y complementarios de una unidad superior. Y en este sentido se resuelve la contradicción. Así pues, la simple afirmación de que Hegel niega el principio de no-contradicción, da una visión bastante inadecuada de la situación. Lo que hace Hegel es dar una interpretación dinámica del principio en lugar de la interpretación estática característica del nivel del entendimiento. El principio funciona en el pensamiento dialéctico, pero funciona como un principio de movimiento.

Esta discusión podría prolongarse, pero sería inútil sin preguntar primero en qué sentido entiende Hegel el término «contradicción», en tanto que se ocupa más en desentrañar su filosofía dialéctica que en hablar de una forma abstracta sobre el pensamiento dialéctico. Es importante notar que el resultado de dicha investigación es demostrar que Hegel no utiliza el término en un sentido preciso e invariable. A veces nos encontramos con una contradicción verbal. Así, se dice que el concepto de ser da lugar y se convierte en el concepto de no-ser, mientras que éste se convierte en el concepto de ser. Esta oscilación dialéctica da lugar al concepto de devenir que sintetiza el ser y el no-ser. Pero, como veremos en la sección dedicada a la lógica de

Hegel, el significado de este funcionamiento dialéctico es claramente inteligible, estemos o no de acuerdo con lo que dice Hegel. En todo caso, en las llamadas contradicciones de Hegel se trata mucho más a menudo de conceptos contrarios que de contradictorios, propiamente dichos. La idea es que un contrario exige la existencia del otro, idea que, verdadera o falsa, no significa la negación del principio de no-contradicción. Por otra parte, los llamados conceptos contradictorios u opuestos pueden ser conceptos simplemente complementarios. Una abstracción unilateral evoca otra abstracción de la misma especie. Y la unilateralidad de cada una se supera en la síntesis. Además de esto, afirmar que todo es contradictorio quiere decir, a veces, que una cosa en un estado de completo aislamiento, aparte de sus relaciones esenciales, sería imposible y «contradictoria». La razón no puede permanecer en la idea de una cosa completamente aislada y finita. Tampoco aquí se trata de negar el principio de no-contradicción.

Hemos utilizado la palabra «síntesis» para el momento de la identidad-en-la-diferencia dentro del avance dialéctico, pero en realidad, los términos «tesis», «antítesis» y «síntesis» son más característicos de Fichte que de Hegel, que apenas los usa. Al mismo tiempo, una rápida ojeada al sistema hegeliano basta para comprobar su preocupación por las tríadas. Así pues, existen tres fases principales en la construcción de la vida del Absoluto: la idea lógica, la naturaleza y el espíritu. Cada fase se divide y subdivide en tríadas. Por otra parte, todo el sistema es, o trata de ser, un desarrollo necesario. Es decir, para la reflexión filosófica, un estadio se revela como exigiendo el siguiente por una necesidad interior. Por lo tanto, y al menos en teoría, si empezamos por la primera categoría de la *Lógica*, la necesidad interior de las fuerzas del desarrollo dialéctico obligan a la mente a proceder no solamente hasta la categoría final de la *Lógica*, sino también hasta la última fase de la filosofía del espíritu.

En cuanto a la preocupación que siente Hegel por el desarrollo en tríadas, podemos pensar que es innecesario y que a veces hasta produce resultados artificiales, pero no podemos por menos de admitirlo como un hecho. Sin embargo, aunque es verdad que desarrolla su sistema de acuerdo con este modelo, no hay que deducir de aquí que el desarrollo siempre posee el carácter de necesidad que Hegel quiere implicar. Y si no lo tiene de verdad es fácilmente comprensible, pues cuando Hegel se ocupa, por ejemplo, de la vida del espíritu en el arte y en la religión, se enfrenta con una multitud de datos históricos que extrae de las fuentes necesarias y que interpreta de acuerdo con un esquema dialéctico. Está claro que podrían haber diversas formas de agrupar e interpretar dichos datos, ninguna de las cuales sería estrictamente necesaria. El descubrimiento de la mejor sería una cuestión de reflexión y visión interna más que de pura deducción. Decir esto no implica necesariamente condenar el método de Hegel, pues, de hecho, su interpretación de una gran masa de

datos puede ser iluminadora y estimulante, aun cuando no se esté de acuerdo con ella. Al mismo tiempo, las transiciones entre las etapas de su dialéctica no son siempre todo lo lógicas que pudiera esperarse de su afirmación de que la filosofía es un sistema deductivo de carácter necesario, aun cuando la observancia persistente del mismo esquema exterior, es decir, la disposición en tríada, tiende a oscurecer la complejidad subyacente.

Ni que decir tiene que cuando Hegel afirma que la filosofía es, o debería ser, un sistema deductivo necesario, no quiere decir en realidad que se trata de la misma clase de sistema deductivo que podría conseguirse con una máquina. Si lo fuera, pertenecería a la esfera del entendimiento más que a la de la razón. La filosofía se ocupa de la vida del espíritu absoluto, y discernir el desenvolvimiento de esta vida en la historia humana, por medio de una deducción *a priori*, es claramente insuficiente. El material empírico no puede proporcionarlo la filosofía, aunque es ella quien discierne el modelo teológico que informa este material. Al mismo tiempo, todo el movimiento dialéctico del sistema hegeliano debería, en teoría por lo menos, imponerse a la inteligencia humana por su propia necesidad interna. De lo contrario, el sistema no podría ser, como Hegel pretende, su propia justificación. A pesar de ello, está claro que Hegel llega a la filosofía con ciertas convicciones básicas, por ejemplo, que lo racional es lo real y que lo real es lo racional, que la realidad es la automanifestación de la razón infinita y que la razón infinita es el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se realiza a sí mismo en el proceso histórico. Es cierto que lo que sostiene Hegel es que la verdad de estas convicciones está demostrada en el sistema. Pero también puede argüirse que el sistema depende realmente de ellas y que ésta es una de las principales razones por las que quienes no comparten, o por lo menos no están favorablemente dispuestos hacia las convicciones iniciales de Hegel, no se sienten demasiado impresionados por lo que podemos llamar confirmación empírica de su esquema metafísico general. Les parece que su interpretación del material está dirigida por un esquema preconcebido y que, incluso, si el sistema constituye un notable *tour de force* intelectual, demuestra, en el mejor de los casos, solamente sobre qué líneas hemos de interpretar los diversos aspectos de la realidad, si nos hemos decidido ya a que la realidad en su conjunto sea de una cierta naturaleza. Esta crítica sería invalidada si el sistema demostrara que la interpretación de Hegel sobre el proceso de la realidad era la única interpretación que satisfacía las exigencias de la razón. Pero es dudoso que esto se pueda demostrar sin dar a la palabra «razón» un significado que fuera una petición de principio de toda la cuestión.

Tal vez se podría descuidar o pasar por alto la teoría hegeliana de la necesidad, inherente al desarrollo dialéctico del sistema, y considerar su filosofía simplemente como una de las formas posibles de satisfacer el impulso de la mente para obtener un

dominio conceptual sobre toda la multiplicidad de los datos empíricos, o para interpretar el mundo en su conjunto, así como las relaciones del hombre con él. Podríamos entonces compararlo con otras interpretaciones a gran escala, o visiones del universo, y tratar de encontrar el criterio para elegir entre ellos. Pero, aunque este procedimiento podría parecer eminentemente razonable a mucha gente, no concuerda con la estimación que Hegel tiene de su propia filosofía, ya que, aunque él no creyera que su exposición del sistema filosófico fuera toda la verdad en su forma final, sí creía, sin duda, que se representaba el más alto estadio que el conocimiento del Absoluto había alcanzado de su propio devenir hasta la fecha.

Tal vez parezca esto un concepto extraño en extremo, pero hemos de tener en cuenta que, para Hegel, el Absoluto es identidad-en-la diferencia. Lo infinito existe en y a través de lo finito, y la razón infinita o espíritu, se conoce a sí misma en y a través del espíritu finito o entendimiento. Pero no se puede decir que toda clase de pensamiento de la mente finita sea un momento del desarrollo del autoconocimiento del Absoluto infinito. Es el conocimiento que tiene el hombre de lo Absoluto lo que constituye el conocimiento que éste tiene de sí mismo. A pesar de ello, podemos afirmar que el conocimiento que tiene cada mente finita del Absoluto, es idéntico al que éste tiene de sí mismo, ya que éste trasciende cualquier mente finita o conjunto de mentes finitas. Platón y Aristóteles, por ejemplo, están muertos, pero, de acuerdo con la interpretación hegeliana de la historia de la filosofía, los elementos esenciales en sus respectivas captaciones de la realidad fueron incorporados y persisten todavía en el movimiento total dialéctico de la filosofía a través de los siglos. Y esto es el movimiento evolutivo, que es el conocimiento que el Absoluto tiene de su propio desarrollo. No existe aparte de las mentes finitas, pero, desde luego, no está confinado a ninguna mente o conjunto de mentes humanas.[272]

5. La fenomenología de la conciencia.

Podemos hablar, por lo tanto, de la mente humana que se eleva a una participación del autoconocimiento de lo Absoluto. Algunos escritores han interpretado a Hegel sobre unas coordenadas más o menos teístas. Es decir, han entendido que, para Hegel, Dios es perfectamente lúcido de sí mismo y completamente independiente del hombre, si bien el hombre es capaz de participar en

este autoconocimiento. Por mi parte, creo que lo que quiere decir es que el conocimiento que tiene el hombre de lo Absoluto y el conocimiento de éste de sí mismo, son dos aspectos distintos de la misma realidad. Aun ateniéndonos a esta interpretación, podemos afirmar, sin embargo, que la mente finita se eleva a una participación en el autoconocimiento divino. Pues, como ya hemos visto, no todos los pensamientos e ideas de la mente humana pueden considerarse como momentos del autoconocimiento del Absoluto. No todo nivel de conciencia participa en la autoconciencia de lo divino. Para alcanzar esta participación, la inteligencia finita ha de elevarse al nivel que Hegel llama conocimiento absoluto.

En este caso, sería marcar los sucesivos estadios de la conciencia desde el más bajo al más elevado de los niveles. Y esto es lo que hace Hegel en *La fenomenología del espíritu*, que puede describirse como una historia de la conciencia. Si consideramos el entendimiento humano y su actividad en sí mismos, sin relacionarlos con ningún objeto, nos encontramos con la psicología. Si, por el contrario, consideramos la mente como relacionada con un objeto, exterior o interior, tendremos la conciencia. Y, en este sentido, la fenomenología es la ciencia de la conciencia. Hegel comienza con la conciencia natural acientífica y continúa siguiendo el desarrollo dialéctico de esta conciencia, demostrando cómo los niveles inferiores son subsumidos en los superiores, de acuerdo con una perspectiva más adecuada, hasta que alcanzan el nivel del conocimiento absoluto.

En un cierto sentido, *La fenomenología* puede considerarse como una introducción a la filosofía. Es decir, traza sistemáticamente el desarrollo de la conciencia hasta un nivel en el que podemos llamarla, con propiedad, consciencia filosófica. Pero no se trata de una introducción a la filosofía en el sentido de ser una preparación externa para filosofar, ya que Hegel no creía que una introducción de este tipo fuera posible. En todo caso, la obra constituye un ejemplo extraordinario de la reflexión filosófica sostenida. Podemos considerarla como la conciencia filosófica reflejándose en la fenomenología de su propia génesis. Por otra parte, aun cuando la obra constituye en cierta medida una introducción al punto de vista requerido por el sistema hegeliano, se entrecruza con él. El sistema en sí encuentra el lugar apropiado para la fenomenología de la conciencia. *La fenomenología* contiene, a su vez, un plan general de gran parte de los temas que Hegel tratará más tarde con mayor amplitud, entre los que se encuentra el estudio de la conciencia religiosa. Por último, por mucho que se esfuerce la imaginación, *La fenomenología* no puede ser descrita como una introducción a la filosofía en el sentido de una filosofía-sin-lágrimas. Por el contrario, es una obra muy profunda y, a menudo, muy difícil de comprender.

La *fenomenología* está dividida en tres partes principales, que corresponden a las tres fases más importantes de la conciencia. La primera de estas fases es la conciencia del objeto como cosa sensible que se opone al sujeto, y es a esta fase a la que Hegel

da el nombre de «conciencia» (*Bewusstsein*). La segunda fase es la de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), y aquí Hegel trata con gran amplitud el problema de la conciencia social. La tercera fase es la de la razón (*Vernunft*), a la que se representa como la síntesis o unidad de las fases precedentes en un nivel superior. En otras palabras, la razón es la síntesis de la objetividad y la subjetividad. Ni que decir tiene que cada una de estas divisiones de la obra posee sus subdivisiones. El procedimiento seguido por Hegel consiste en describir en primer lugar la actitud espontánea de la conciencia a un determinado nivel y proceder entonces a un análisis de la misma, como resultado del cual la mente se verá obligada a proceder a un nivel superior, que se considera como una perspectiva o actitud más adecuada.

Hegel comienza por lo que él llama certeza sensible, que consiste en la captación acrítica, por medio de los sentidos, de los objetos particulares, que, para las conciencias ingenuas aparece no sólo como la forma más segura de conocimiento, sino también como la más rica. Un análisis adecuado muestra que se trata de una forma peculiarmente vacía y abstracta de conocimiento. La conciencia ingenua siente que a través de la aprehensión sensible se relaciona directamente con el objeto en cuestión, pero cuando tratamos de describir qué es lo que en realidad conocemos, es decir, definir el objeto con el que creemos estar en contacto directo, nos encontramos con que sólo podemos describirlo en términos universales aplicables también a otras cosas. Podemos, por supuesto, intentar apoderarnos del objeto utilizando términos tales como «éste», «aquí y “ahora», y acompañándolos quizá con gestos evidentes, pero al minuto siguiente, vemos que esos mismos términos pueden referirse a otros objetos. Está claro, dice Hegel, que es imposible dar a palabras como «éste», un significado genuinamente particular, por mucho que deseemos e intentemos hacerlo así.

Tal vez deberíamos decir que Hegel se está refiriendo solamente a un aspecto del lenguaje, y él sabe, por supuesto, que habla del lenguaje cuando se expresa de este modo, pero su preocupación más importante es la epistemológica. Quiere demostrar que el pretender que la «certeza sensible» es el conocimiento por excelencia carece de base, y extrae la conclusión de que este nivel de conocimiento, en su trayectoria hacia un conocimiento verdadero, ha de pasar por el nivel de la percepción para el que el objeto es algo concebido como centro de propiedades y caracteres bien definidos. Pero el análisis de este nivel de conciencia demuestra que no es posible, mientras nos quedemos simplemente a nivel de los sentidos, reconciliar de forma satisfactoria los elementos de unidad y multiplicidad postulables desde este punto de vista al considerar el objeto. Y la mente pasa, por lo tanto, por varios estadios hasta llegar al nivel del entendimiento científico que utiliza las entidades metafenoménicas o inobservables para explicar los fenómenos sensibles.

Por ejemplo, la mente ve los fenómenos sensibles como la manifestación de las

fuerzas ocultas, pero Hegel mantiene que no puede quedarse en este estadio y debe pasar sin más a la idea de las leyes. Las leyes naturales son formas de ordenar y describir los fenómenos pero no proporcionan ninguna explicación, por lo que no pueden realizar la función para la que se las requiere, es decir, no pueden explicar los fenómenos sensibles. Hegel no intenta negar, por supuesto, que el concepto de ley natural tenga una función útil que cumplir a un nivel apropiado, lo que dice es que no proporciona la clase de conocimiento que, a su parecer, busca la mente al aplicarla.

Al final, la mente ve que todo el campo de los metafenómenos a que se ha recurrido para explicar los fenómenos sensibles, es el producto del entendimiento mismo. La conciencia se vuelve a sí misma como a la realidad que está detrás de los fenómenos y se hace autoconsciencia.

Hegel comienza con la autoconsciencia en forma de deseo (*Begierde*). El yo sigue ocupándose del objeto externo, pero lo característico de la actitud de deseo es que el yo subordine el objeto a sí mismo, tratando de utilizarlo para su satisfacción, de apropiárselo, incluso de consumirlo. Esta actitud puede demostrarse, por supuesto, con respecto a las cosas vivas y no-vivas, pero cuando el yo se enfrenta con otro yo, la actitud se desmorona, pues la presencia del otro es esencial en Hegel para la autoconciencia. La autoconciencia desarrollada puede surgir sólo cuando el yo reconoce la personalidad en sí mismo y en los demás. Ha de tomar la forma, por lo tanto, de una verdadera conciencia social o conciencia de nosotros, el reconocimiento a nivel de la autoconsciencia de la identidad-en-la-diferencia. Pero en la evolución dialéctica de esta fase de la conciencia, la autoconsciencia desarrollada no se alcanza inmediatamente. El estudio que hace Hegel de los estadios sucesivos constituye una de las partes más interesantes e influyentes de *La fenomenología*.

La existencia de otra persona es, ya lo hemos dicho, una condición de la autoconsciencia, pero la primera reacción espontánea de un ser enfrentado con otro, es afirmar su propia existencia como yo, en oposición al otro. Un ser desea anular o suprimir al otro como medio de afirmación triunfante de su propio yo; sin embargo, una destrucción real iría en detrimento de este mismo propósito, pues la conciencia de una persona requiere como condición, el reconocimiento de su personalidad por otro ser que también la tenga. De aquí surge la relación amo-esclavo. El amo es el que consigue el reconocimiento de otro, en el sentido de que se impone a sí mismo como valor del otro, y el esclavo es el que ve realizada en otro su propia personalidad.

Paradójicamente, sin embargo, la situación de origen cambia, y tiene que hacerlo así debido a la contradicción latente en la misma. Por una parte, al no reconocer al esclavo como verdadera persona, el amo se priva a sí mismo del reconocimiento de su propia libertad, necesaria para el desarrollo de la autoconciencia, se sumerge en una condición infrahumana. Por otra, el esclavo, al realizar la voluntad de su amo, se

objetiva a través del trabajo que transforma las cosas materiales. Se forma, pues, a sí mismo y se eleva al nivel de verdadera existencia.[273]

Está claro que el concepto de la relación amo-esclavo, tiene dos aspectos. Puede considerarse como una etapa en el desarrollo dialéctico de la conciencia, y también puede ser estudiada en relación con la historia; pero los dos aspectos distan mucho de ser incompatibles. La historia humana revela el desarrollo del espíritu, los esfuerzos del espíritu por alcanzar su objetivo. Por lo tanto, no debemos sorprendernos de que a partir de la relación amo-esclavo, en su primera fase, Hegel pase a una actitud o estado de conciencia, al que le da un nombre con asociaciones históricas explícitas, a saber, la conciencia estoica.

En la conciencia estoica, las contradicciones inherentes a la relación amo-esclavo no se superan de una manera real; sólo se superan en la medida en que tanto el amo (simbolizado por Marco Aurelio) como el esclavo (simbolizado por Epicteto) se liberan en la interioridad y exaltan la idea de la verdadera libertad interior o autosuficiencia interna, dejando iguales las relaciones concretas. Como consecuencia de ello, según Hegel, esta actitud negativa hacia lo concreto y lo externo, pasa fácilmente a una conciencia escéptica para la cual sólo prevalece la persona mientras que todo lo demás se somete a duda y se niega.

Pero la conciencia escéptica contiene una contradicción implícita, ya que es imposible para el escéptico eliminar la conciencia natural, y, así, la afirmación y la negación coexisten en la misma actitud. Cuando esta contradicción se hace explícita, nos encontramos con lo que Hegel llama la «conciencia infeliz» (*das unglückliche Bewusstsein*) que es una conciencia dividida. A este nivel, la relación amo-esclavo, que no fue superada con éxito ni por la conciencia estoica ni por la escéptica, vuelve en otra forma. En la propia relación amo-esclavo, los elementos de verdadera autoconciencia, reconocimiento del yo y libertad, tanto de uno mismo como del otro, estaban divididos entre dos conciencias individuales. El amo reconocía la personalidad y la libertad sólo en sí mismo y no en el esclavo, mientras que el esclavo la reconocía sólo en el amo, no en sí mismo. En la llamada conciencia infeliz, sin embargo, la división se produce en el mismo yo. Por ejemplo, el yo es consciente de un abismo entre un yo cambiante, inconsistente y voluble, y otro ideal e incambiable. Mientras que el primero aparece en cierta medida como un falso yo, como algo que hay que rechazar, el segundo aparece como un yo verdadero que todavía no se ha alcanzado. Y este ser ideal puede proyectarse en la esfera del mundo de los demás e identificarse con la perfección absoluta, como Dios existiendo aparte del mundo y del yo finito.[274] La conciencia humana está entonces dividida, autoalienada, «infeliz».

Las contradicciones o divisiones implícitas en la autoconciencia se salvan en la tercera parte de *La fenomenología*, cuando el sujeto finito se eleva a la autoconciencia universal. A este nivel, la autoconciencia deja de tomar la forma de

una sabiduría unilateral de uno mismo, amenazada y en conflicto con los demás seres autoconscientes, para reconocer plenamente la personalidad subjetiva en uno mismo y en los demás, y este reconocimiento es por lo menos un conocimiento implícito de la vida del universal, del espíritu infinito, en y a través de los seres finitos, considerándolos en su conjunto pero no anulándolos. Este conocimiento de la identidad-en-la-diferencia —característico de la vida del espíritu— presente de una forma implícita e imperfecta en la conciencia moral desarrollada, para la cual la única voluntad racional se expresa en una multiplicidad de vocaciones morales concretas en el orden social, alcanza una expresión más elevada y explícita en el desarrollo de la conciencia religiosa, para la que la vida divina es inmanente en todos los seres, conteniéndolos en sí misma al tiempo que conserva sus características diferenciadoras. En la idea de una unión viva con Dios se supera la división existente dentro de una conciencia infeliz o dividida. El verdadero yo deja de considerarse como un ideal del que el yo real se encuentra irremediablemente alejado, y pasa a ser el núcleo vivo, por llamarlo así, del verdadero yo, que se expresa a través de sus manifestaciones finitas.

La tercera fase de la historia fenomenológica de la conciencia, a la que, como ya hemos visto, Hegel llama razón, se representa como la síntesis de la conciencia y de la autoconciencia, es decir, de las dos primeras fases. En la conciencia en el sentido estricto (*Bewusstsein*), el sujeto es consciente del objeto sensible como de algo externo y distinto a sí mismo. En la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), la atención del sujeto se vuelve hacia sí mismo como hacia un ser finito. Al nivel de la razón, el sujeto contempla la naturaleza como la expresión objetiva del espíritu infinito con el que él mismo está unido. Pero esta conciencia puede tomar formas diferentes. En la conciencia religiosa desarrollada el sujeto considera la naturaleza como la creación y la automanifestación de Dios, con el que él está unido en el fondo de su ser y a través del cual está unido a otros seres. Y esta visión religiosa de la realidad es verdadera, pero a nivel de la conciencia religiosa, la verdad encuentra su expresión en forma de pensamiento figurativo o pictórico (*Vorstellung*), mientras que en el nivel supremo del «conocimiento absoluto» (*das absolute Wissen*), la misma verdad se capta en forma filosófica. El sujeto finito es consciente de manera explícita de su ser más profundo, como de un momento en la vida del espíritu infinito y universal, como un momento del pensamiento absoluto. Y, como tal, considera la naturaleza como su propia objetivación y como la condición previa para la existencia de su propia vida. Esto no significa, por supuesto, que el sujeto finito, considerado precisamente como tal, vea la naturaleza como un producto propio, sino que el sujeto finito, consciente de sí mismo como más que finito, como un momento de la vida más profunda del espíritu absoluto, considera la naturaleza como un estadio necesario en la marcha progresiva del espíritu en su proceso de autorrealización. En otras palabras, el

conocimiento absoluto es el nivel en el cual el sujeto finito participa en la vida del pensamiento que se piensa a sí mismo, el Absoluto. O, para expresarlo de otra forma, es el nivel en el que el Absoluto, la totalidad, se piensa a sí mismo como identidad-en-la diferencia, en y a través de la mente finita del filósofo.

Al igual que en las otras fases principales de la fenomenología de la conciencia, Hegel llega a la tercera fase, la de la razón, rebasando una serie de estadios dialécticos. Trata primero de observar la razón como atenta a cualquier manifestación de su propio reflejo en la naturaleza (a través de la idea de finalidad, por ejemplo); luego, volviéndose a sí misma para estudiar la lógica formal y la psicología empírica; y, finalmente, manifestándose en una serie de actitudes éticas, que van desde la búsqueda de la felicidad hasta una crítica de las leyes morales universales, dictadas por la razón práctica y derivadas del reconocimiento del hecho de que una ley universal necesita tantos requisitos que, al final, termina perdiendo su verdadero significado. Esto prepara el camino para la transición a una vida moral concreta en la sociedad. Aquí Hegel va desde una vida ética irreflexiva, en la que los seres humanos siguen simplemente las costumbres y las tradiciones de su comunidad, a la forma de cultura en la que los individuos se alejan de este estado de irreflexión y emiten juicios sobre el mismo. Los dos momentos se sintetizan en el desarrollo de la conciencia moral para el cual la voluntad racional general no es algo por encima de los individuos en la sociedad, sino una vida común que los une como personas libres. En el primer momento, podemos decir que el espíritu es irreflexivo, como en el caso de la moralidad en la antigua Grecia antes del advenimiento de los llamados sofistas. En el segundo momento, el espíritu se hace reflexivo pero, al mismo tiempo, se aleja de la sociedad real y de sus tradiciones, a las que somete a juicio. En casos extremos, como en el del terror jacobino, aniquila a las personas físicas en nombre de la libertad abstracta. En el tercer momento, sin embargo, el espíritu está éticamente seguro de sí mismo. Toma la forma de una comunidad de personas libres, en la que la voluntad general opera como unidad viva.

Esta unidad viva, sin embargo, en la que cada miembro de la comunidad es para los demás un ser libre, exige un reconocimiento explícito de la idea de identidad-en-la-diferencia, de una vida que está presente en todos como su lazo interior de unión, aunque no los anule como individuos. Exige un reconocimiento explícito de la idea de lo universal concreto que se diferencie de, o se manifieste en, sus particularidades en tanto se une consigo mismo. En otras palabras, la moralidad pasa a convertirse, de una forma dialéctica, en religión, y la moral en una conciencia religiosa, para la cual esta unidad viva se reconoce de manera explícita en la forma de Dios.

En la religión, por lo tanto, vemos cómo el espíritu absoluto se hace explícitamente consciente de sí mismo. Pero la religión, por supuesto, tiene su historia y, en esta historia, vemos cómo se repiten las primeras fases del ser

dialéctico. Así pues, Hegel se mueve a partir de lo que él llama «religión natural», en la que lo divino aparece bajo la forma de objetos perceptibles o naturaleza, hasta llegar a la religión del arte o de la belleza en la que, cómo en la religión griega, lo divino se ve como la autoconciencia que se asocia con lo físico. La estatua, por ejemplo, representa la deidad antropomórfica. Por último, en la religión absoluta, el cristianismo, se reconoce al espíritu como lo que es, es decir, como espíritu. La naturaleza se considera como una creación divina, como la expresión del mundo, y el Espíritu Santo se considera como inmanente a los seres finitos y uniéndolos entre sí.

Pero la conciencia religiosa se expresa a sí misma, como ya hemos visto, en formas pictóricas. Exige, por tanto, que se la transforme en la forma conceptual y pura que es la filosofía, que al mismo tiempo expresa la transición de la fe al conocimiento de la ciencia. Es decir, la idea pictórica de la deidad personalmente trascendente, que salva al hombre por una encarnación única y el poder de la gracia, se convierte en el concepto del espíritu absoluto, el pensamiento infinito que se piensa a sí mismo y se conoce a sí mismo en la naturaleza (como su objetivación y como condición para su propia realización) y reconoce en la historia de la cultura humana, con sus formas y niveles sucesivos, su propia odisea. Hegel no quiere decir con esto que la religión no sea verdadera. Por el contrario, afirma que la religión absoluta, o sea el cristianismo, es la absoluta verdad; lo que dice es que se expresa de una forma imaginativa o pictórica que corresponde a la conciencia religiosa. En filosofía, esta verdad se convierte en el conocimiento absoluto que es el «espíritu que se conoce a sí mismo como tal espíritu».[275] El Absoluto, la totalidad, llega a conocerse a sí mismo, en y a través del espíritu humano, en la medida en que el espíritu humano se eleva por encima de su finitud y se identifica con el pensamiento puro. Dios no puede ser equiparado con el hombre, pues Dios es el ser, la totalidad, mientras que el hombre no lo es. Pero la totalidad llega a conocerse a sí misma en y a través del espíritu del hombre, a nivel del pensamiento pictórico en la evolución de la conciencia religiosa, a nivel de la ciencia o del conocimiento conceptual puro en la historia de la filosofía, cuyo término ideal es la completa verdad sobre la realidad en forma del conocimiento que el Absoluto tiene de sí mismo.

En *La fenomenología del espíritu*, Hegel empieza, por lo tanto, con los más bajos niveles de la conciencia humana para proseguir dialécticamente hacia arriba, hasta el nivel en el que la mente humana alcanza el punto de vista absoluto y se convierte en el vehículo del espíritu de la autoconciencia infinita. Las conexiones existentes entre un nivel y otro, son a menudo muy tenues desde el punto de vista lógico. Algunos de los estadios, por ejemplo, resultan no tanto de las exigencias del desarrollo dialéctico como por las reflexiones de Hegel sobre el espíritu y la actitud de las diferentes fases culturales y épocas. Además, algunos de los temas de los que trata Hegel sorprenden al lector moderno como algo extraño, por ejemplo, un tratamiento crítico de la

frenología[276]. Al mismo tiempo, como estudio de la odisea del espíritu humano, del cambio de una actitud o planteamiento unilateral e inadecuado a otro diferente, la obra es impresionante y fascinante. También son muy interesantes las correlaciones que establece entre las etapas de la dialéctica de la conciencia y las actitudes que se manifiestan históricamente (el espíritu de la Ilustración, el espíritu romántico, etc.). Tal vez se puede dudar de los resúmenes e interpretaciones del espíritu de las distintas épocas y sus culturas, y su exaltación del conocimiento filosófico puede parecer a veces que tiene un lado cómico, pero a pesar de todas las reservas y desacuerdos, el lector que trata seriamente de penetrar en el pensamiento de Hegel no puede dejar de pensar que *La fenomenología* es una de las grandes obras de la filosofía especulativa.

Capítulo X Hegel. —II

1. La lógica de Hegel.

Como ya hemos visto, Hegel rechazaba la opinión, expuesta por Schelling en su llamado sistema de identidad, de que el Absoluto en sí mismo es, para el pensamiento conceptual, el punto en el que desaparecen todas las diferencias, una identidad absoluta que no puede describirse salvo en términos negativos y que sólo puede captarse, si es que se puede, por medio de la intuición mística. Hegel estaba convencido de que la razón especulativa puede penetrar la esencia interior del Absoluto, la esencia que se manifiesta en la naturaleza y en la historia del espíritu humano.

Para Hegel, la lógica es la parte de la filosofía que se encarga de exponer la esencia interior del Absoluto. Para cualquiera que esté acostumbrado a considerar la lógica como una pura ciencia formal, completamente disociada de la metafísica, esto puede parecer extraordinario y absurdo. Pero hemos de tener en cuenta que, para Hegel, el Absoluto es el pensamiento puro. Este pensamiento puede ser considerado en sí mismo, aparte de su exteriorización o manifestación, y la ciencia del pensamiento puro en sí mismo es la lógica. Además, como quiera que el pensamiento puro es la substancia de la realidad, la lógica coincide necesariamente con la metafísica, en cuanto se ocupa del Absoluto en sí mismo.

La cosa puede aclararse más si comparamos el concepto hegeliano de la lógica con el punto de vista kantiano sobre la lógica trascendente. En la filosofía de Kant, las categorías que dan figura y forma a los fenómenos son *a priori* categorías del pensamiento humano. La mente humana no crea cosas en sí mismas, sino que determina el carácter básico del mundo fenoménico, del mundo de las apariencias. Basándonos en las premisas kantianas, por lo tanto, no podemos suponer que las categorías de la mente humana se refieren a la realidad misma; su función cognoscitiva se limita al mundo de los fenómenos. Pero, como ya explicamos en el capítulo introductorio, al eliminar la cosa en sí no cognoscible, y al transformar la filosofía crítica en un puro idealismo, las categorías se convierten en las categorías del pensamiento creador en todo el sentido de la palabra. Y si queremos evitar una postura subjetivista, susceptible de convertirse en solipsismo, el pensamiento creador

ha de interpretarse como pensamiento absoluto. Las categorías, por lo tanto, se convierten en categorías del pensamiento absoluto, categorías de la realidad. Y la lógica, la ciencia que las estudia, se convierte en metafísica; revela la esencia o naturaleza del pensamiento absoluto que se manifiesta en la naturaleza y en la historia.

Ahora bien, Hegel habla del Absoluto en sí mismo como de Dios en sí mismo. El objeto de la lógica es por tanto «la verdad en sí misma sin cáscara ninguna. Puede pues decirse que su contenido es la presencia de Dios tal como es en su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y del espíritu finito».[277] Y esta forma de expresarse nos sugiere el extraño espectáculo del lógico penetrando la esencia interior de una deidad trascendente y describiéndola como un sistema de categorías. Pero el lenguaje religioso que utiliza puede conducir a error. Tenemos que recordar que, aunque su Absoluto es ciertamente trascendente en el sentido de que no puede ser identificado con ninguna entidad finita o conjunto de entidades, no lo es en el sentido del Dios cristiano trascendiendo el universo creado. El Absoluto de Hegel es la totalidad y esta totalidad se define como llegando a conocerse a sí misma en y a través del espíritu finito, en la medida que este espíritu finito alcanza el nivel del «conocimiento absoluto». La lógica, por lo tanto, es el conocimiento de lo Absoluto de sí mismo y en sí mismo, haciendo abstracción de sus manifestaciones concretas en la naturaleza y en la historia. Es decir, la lógica es el conocimiento por el pensamiento absoluto de su propia esencia, la esencia que existe concretamente en el proceso de la realidad.

Si utilizamos la palabra «categoría» en un sentido algo más amplio que el empleado por Hegel, podemos decir que su lógica es un sistema de categorías. Pero si decimos esto, es esencial comprender que todo el sistema de categorías es una definición progresiva del Absoluto en sí mismo. Hegel comienza con el concepto de ser porque es para él el más indeterminado y el primero desde un punto de vista lógico. Continúa después demostrando cómo este concepto va pasando sucesivamente a otros conceptos hasta alcanzar la idea absoluta, el concepto o categoría de autoconocimiento, o autoconciencia, pensamiento que se piensa a sí mismo. Pero el Absoluto no es, desde luego, un cordón o cadena de categorías o conceptos. Si preguntamos en qué consiste el Absoluto, podremos responder que se trata del ser, y si seguimos preguntando por el ser, nos veremos forzados a responder que el ser es el pensamiento que se piensa a sí mismo o espíritu. El proceso por el que se demuestra que esto es así, tal como lo desarrolla el lógico, es sin duda un proceso temporal. Pero el Absoluto en sí mismo no comienza, para expresarlo de una forma clara, a las siete de la mañana y termina de ser lo que es a las siete de la tarde. Decir que el Absoluto es el ser es decir que es el pensamiento que se piensa a sí mismo, pero la demostración lógica del hecho, su formulación dialéctica y sistemática del

significado del ser, es un proceso temporal. La misión del lógico es demostrar que todo el sistema de categorías vuelve a replegarse sobre sí mismo. El comienzo es el fin y el fin es el comienzo. Es decir, la primera categoría o concepto contiene a todas las demás de una manera implícita, y la última de ellas es la explicación final de la primera, la que proporciona su verdadero significado.

El problema se entiende fácilmente si utilizamos el lenguaje teológico o religioso que Hegel usa con tanta frecuencia. Dios es el ser, es también el pensamiento que piensa a sí mismo. Pero la palabra «también» es en realidad inapropiada, ya que decir que Dios es el ser es lo mismo que afirmar que él es el pensamiento que se piensa a sí mismo. La exposición sistemática que hace el filósofo de este hecho es un proceso temporal. Pero esta temporalidad no afecta en absoluto a la esencia divina en sí misma. Existe, sin duda, una gran diferencia entre el Absoluto hegeliano y el Dios de la teología cristiana, pero, aunque el Absoluto de Hegel es el proceso de su propio devenir, no nos interesa desde un punto de vista lógico este proceso, la actualización del *Logos*, sino el Absoluto en «sí mismo», la idea lógica, y esto ya no es un proceso temporal.

El movimiento dialéctico de la lógica de Hegel puede ilustrarse por medio de las tres primeras categorías. El concepto que tiene una prioridad lógica en el Absoluto es el concepto de ser, pero el concepto o categoría del ser puro (*reines Sein*) está completamente indeterminado, y el concepto de ser completamente indeterminado se convierte en el concepto de no-ser. Es decir, que si pensamos en un ser completamente indeterminado, nos encontramos con que no pensamos en nada. La mente pasa del ser al no ser y del no ser al ser, y cada vez desaparece, por así decirlo, en su opuesto. «Su verdad es, por lo tanto, este *movimiento* de la desaparición inmediata de uno en otro.»[278] Y este movimiento del ser al no ser y del no ser al ser es el devenir. El devenir es pues la síntesis del ser y el no ser, es su unidad y su verdad, por lo que hay que concebir el ser como devenir. En otras palabras, «el concepto de lo Absoluto como ser es el concepto de lo Absoluto como devenir, como un proceso de autodesarrollo».[279]

De acuerdo con nuestra forma ordinaria de considerar las cosas, una contradicción nos llevaría a un punto muerto; el ser y el no ser se excluyen mutuamente. Pero pensamos así porque concebimos al ser como ser determinado y al no ser como el no ser de esta determinación. El ser puro, sin embargo, para Hegel está indeterminado, vacío, y por esta razón puede afirmarse de él que pasa a convertirse en su contrario. La contradicción es para Hegel una fuerza positiva que revela, tanto la tesis como la antítesis, como momentos abstractos en una unidad o síntesis superior y esta unidad de los conceptos de ser y no ser es el concepto de devenir. Pero la unidad da lugar a su vez a una «contradicción», de forma que la mente se lanza hacia adelante en busca del significado del ser, de la naturaleza o

esencia del Absoluto en sí mismo.

El ser, el no ser o la nada, y el devenir, forman la primera tríada de la primera parte de la lógica de Hegel, de la llamada lógica del ser (*die Logik des Seins*). Esta sección trata de las categorías del ser-en-sí-mismo, como distintas de las categorías de relación, y las tres clases principales de categorías en esta parte de la lógica son la cualidad, que incluye la tríada antes mencionada, la cantidad y la medida. La medida se define como la síntesis de la cualidad y la cantidad, ya que se trata del concepto de un quantum específico determinado por la naturaleza del objeto, es decir, por su cualidad.

En la segunda parte de la *Lógica*, la lógica de la esencia (*die Logik des Wesens*), Hegel deduce pares de categorías relacionadas entre sí, tales como esencia y existencia, fuerza y expresión, substancia y accidente, causa y efecto, acción y reacción. Estas categorías se llaman categorías de reflexión porque corresponden a la conciencia reflexiva que penetra por debajo de la superficie del ser. La esencia, por ejemplo, se concibe como lo que está más allá de la apariencia, y la fuerza se concibe como la realidad desplegada en su expresión. En otras palabras, para la conciencia refleja el ser-en-sí-mismo sufre una disgregación e irrumpe dentro de las categorías relacionadas.

Pero la lógica de la esencia no nos enfrenta con la división del ser en esencia interior y existencia fenoménica exterior. Porque la principal subdivisión se dedica a la categoría de actualidad (*die Wirklichkeit*) que se describe como «la unidad de esencia y existencia».[280] Es decir, lo actual es la esencia interior que existe, la fuerza que ha encontrado su expresión completa. Si identificamos el ser con la apariencia, con su manifestación exterior, sería una abstracción unilateral, pero también lo es identificar el ser con la esencia oculta que subyace en la apariencia. El ser como actualidad es la unidad de lo interior y lo exterior, es la esencia manifestándose a sí misma, y debe, necesariamente, manifestarse a sí misma.

Bajo el título general de la categoría de realidad, Hegel deduce las categorías de substancia y accidente, causa y efecto, acción y reacción de una acción recíproca. Y como ya hemos dicho que su lógica es una definición progresiva, o la determinación de la naturaleza del Absoluto en sí mismo, puede parecer que para él sólo existe una substancia y una causa, lo Absoluto. En otras palabras, puede parecer que Hegel acepta el spinozismo. Sin embargo, ésta sería una interpretación falsa de lo que quiere decir. La deducción de las categorías de substancia y causa, no trata de implicar, por ejemplo, que no puedan existir cosas tales como una causa finita, porque lo Absoluto como realidad es la esencia que se manifiesta a sí misma, y esta manifestación constituye el universo que conocemos. El Absoluto no es solamente el Uno; es el Uno pero es también el muchos; es la identidad-en-la-diferencia.

De la lógica de la esencia Hegel pasa a la lógica del concepto (*die Logik des*

Begriffs) que es la tercera parte importante de su obra. En la lógica del ser cada categoría es independiente a primera vista, siendo autosuficiente, aun cuando el movimiento dialéctico del pensamiento rompa esta aparente autocontención. En la lógica de la esencia nos ocupamos de categorías que sin duda están relacionadas unas con otras, tal como causa y efecto, substancia y accidente, etc. Nos encontramos por lo tanto en la esfera de las mediaciones. Pero cada uno de los pares de categorías relacionadas entre sí se concibe como mediatizada «por otra», es decir, por algo diferente de sí misma. La causa, por ejemplo, se constituye como causa al pasar a su opuesto, es decir, el efecto, que se concibe como algo distinto de la causa. De igual forma, el efecto se constituye como tal por su relación con algo diferente a sí mismo, es decir, con la causa. La síntesis de las esferas de inmediatez y de mediación por otra, será la esfera de automediación. Se dice que un ser es automediador cuando se le concibe como convirtiéndose en su opuesto y permaneciendo al mismo tiempo idéntico a sí mismo, incluso en esta autooposición. Y a esta automediación es a lo que Hegel llama el concepto o noción.[281]

No hace falta decir que la lógica del concepto tiene tres subdivisiones principales. En la primera de ellas Hegel lo considera como «subjetividad», como si lo considerara en sus aspectos formales, y esta parte trata más o menos de la lógica en el sentido ordinario. Hegel trata de demostrar cómo la idea general del ser saliéndose de sí mismo y regresando a sí mismo a un nivel superior puede verificarse de un modo formal en el movimiento del pensamiento lógico. Así pues, la unidad del concepto universal se divide en el juicio y se restablece después a un nivel superior en el silogismo.

Después de considerar al concepto como subjetividad, Hegel pasa a considerarlo como objetividad. En esta primera fase o parte de la lógica del concepto, encuentra tres momentos diferentes: el concepto universal, el juicio y la inferencia silogística, de la misma forma que en la segunda fase se encuentra también con tres momentos: mecanicismo, proceso químico y teleología. Anticipa así las principales ideas de la filosofía de la naturaleza, pero él se ocupa aquí del pensamiento o concepto de lo objetivo más bien que de la naturaleza considerada como una realidad empíricamente dada. La naturaleza del Absoluto es tal que comprende en sí el concepto de autoobjetivación.

Dado el carácter de la dialéctica hegeliana, la tercera parte de la lógica del concepto será sin duda la síntesis o unidad en un plano superior de la subjetividad y la objetividad. En este contexto, el concepto recibe el nombre de idea. En la idea los factores unilaterales de lo formal y lo material, lo subjetivo y lo objetivo, se convierten en una misma cosa. Pero también la idea tiene sus fases o momentos. En la subdivisión final de la lógica del concepto, Hegel estudia la vida, el conocimiento, y su unión en la idea absoluta, que es la unión de la subjetividad y la objetividad

enriquecidas con la vida racional. En otras palabras, la idea absoluta es el concepto o categoría de la autoconciencia, la personalidad, el pensamiento que se piensa a sí mismo, que se reconoce a sí mismo en su objeto y a su objeto como a sí mismo. Se trata pues de la categoría del espíritu, y en lenguaje religioso sería Dios en y para sí mismo, que se conoce en la totalidad.

Después de una larga divagación dialéctica, el ser se revela al fin como la idea absoluta, como el pensamiento que se piensa a sí mismo. El Absoluto es el ser, y el significado de esta afirmación ha comenzado ahora a hacerse inteligible y explícito. «La idea absoluta sola es el *ser*, la *vida* eterna, la *verdad que se conoce a sí misma*, y que es *toda verdad*, Es el único objeto y contenido de la filosofía.»[282] Hegel no quiere decir con esto, por supuesto, que la idea lógica, considerada precisamente como tal, sea el único objeto de la filosofía, pero la filosofía se ocupa de la realidad en su totalidad, con el Absoluto, y la realidad, en el sentido de la naturaleza y en la esfera del espíritu humano, es el proceso por el cual la idea lógica o *logos* se realiza a sí misma. De aquí se deduce que la filosofía se ocupa siempre de la idea.

2. El tratamiento ontológico de la idea o Absoluto en sí mismo y la transición a la naturaleza.

Ahora bien, si hablamos de la idea lógica o *logos*, tal como se manifiesta o se presenta en la naturaleza y en la esfera del espíritu humano, nos encontramos sin lugar a dudas con la pregunta de cuál es el status ontológico de la idea lógica o del Absoluto en sí mismo. ¿Se trata de una realidad que existe independientemente del mundo y se manifiesta a sí misma en él, o no? Y si lo es, ¿cómo puede haber una idea que subsista? Y si no, ¿cómo podemos hablar de la idea como manifestándose o realizándose a sí misma?

Al final de la *Lógica*, en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*,[283] Hegel afirma que la idea «en su libertad absoluta… *decide* abandonar su momento de particularidad…, la idea inmediata como su imagen refleja, y seguir libremente saliendo fuera de sí misma como naturaleza».[284] En este párrafo, por lo tanto, Hegel no sólo parece querer decir que la naturaleza se deriva de un modo ontológico de la idea, sino también que la idea pone libremente la naturaleza. Y si esta afirmación se tomara al pie de la letra, tendríamos necesariamente que interpretar la idea como el

nombre que se da a una deidad personal creadora, ya que sería absurdo considerar de cualquier otro modo a una idea que puede «decidirse» a hacer algo.

Por otra parte, sin embargo, si consideramos el sistema hegeliano en su totalidad, parece ser que este párrafo constituiría una intrusión, por así decirlo, de la manera de hablar característica de una conciencia religiosa cristiana, y que no hay que tomarse demasiado en serio las implicaciones que de ella se deriven. Parece ser que para Hegel está muy claro que la doctrina de la creación libre del mundo por Dios pertenece a un modo de hablar figurativo o pictórico de la conciencia religiosa. Expresa sin duda una verdad, pero no lo hace en el lenguaje de la filosofía pura. Desde un punto de vista estrictamente filosófico, el Absoluto en sí mismo se manifiesta necesariamente en la naturaleza; es obvio, por otra parte, que nada exterior a él le obliga a actuar de esta forma. La necesidad, pues, es una necesidad interior de la naturaleza. La única libertad en la automanifestación del *logos* es la libertad de la espontaneidad, y de aquí se sigue que, desde un punto de vista filosófico, no tiene ningún sentido decir que el Absoluto en sí mismo existe «antes» de la creación. Si la naturaleza se deriva ontológicamente de la idea, esta última no es anterior en el tiempo a la primera.[285] Además, aunque algunos autores han interpretado a Hegel en un sentido teísta, al sostener que, según ellos, el Absoluto en sí mismo es un ser personal, que existe independientemente de la naturaleza y de la esfera del espíritu humano, no me parece a mí que esta interpretación sea correcta. Es cierto que pueden citarse algunos párrafos que parecen avalarla, pero pueden de igual modo interpretarse como expresión de la conciencia religiosa, como afirmaciones pictóricas o figurativas de la verdad. Por otra parte, la naturaleza del sistema hegeliano en su conjunto sugiere más bien que el Absoluto sólo alcanza su verdadera autoconciencia en y a través del espíritu humano. Como ya hemos dicho antes, esto no quiere decir que la conciencia humana pueda identificarse sin más con la autoconciencia divina, ya que al decir que el Absoluto se conoce a sí mismo en y a través del espíritu humano, se entiende que es sólo en la medida en que este espíritu humano se eleva por encima de la simple finitud y particularidad y alcanza el nivel del conocimiento absoluto. Pero el caso es que, si el Absoluto deviene existente sólo en y a través del espíritu humano, no se puede decir del Absoluto en sí mismo, de la idea lógica, que pueda «decidir», poner el mundo, que es la condición previa objetiva para la existencia de la esfera del espíritu. Si utilizamos este lenguaje, haríamos una concesión al modo de pensamiento característico de la conciencia religiosa.

Si, por el contrario, excluimos la interpretación teísta del Absoluto en sí mismo,[286] ¿cómo podremos concebir la transición de la idea lógica a la naturaleza? Si la entendemos como una transición realmente ontológica, es decir, si concebimos una idea subsistente manifestándose necesariamente en la naturaleza, estamos sin duda atribuyendo a Hegel una tesis que, en el mejor de los casos, es algo extraña, y le

exponemos inmediatamente a la crítica hecha por Schelling en su polémica contra la «filosofía negativa», en el sentido de que a partir de las ideas, sólo podremos deducir otras ideas, y que de una idea es muy difícil deducir un mundo existente.

Es comprensible, por lo tanto, que algunos autores hayan tratado de excluir por completo el concepto de una derivación ontológica de la naturaleza a partir de la idea. El Absoluto es la totalidad, el universo, y esta totalidad es un proceso teleológico, la realización del pensamiento que se piensa a sí mismo. La naturaleza esencial de este proceso puede considerarse en abstracto, y toma entonces la forma de la idea lógica, pero ésta no existe como una realidad subsistente lógicamente anterior a la naturaleza y que es la causa eficiente de la misma. La idea refleja el fin o resultado del proceso más bien que una realidad substancial que se da al comienzo del mismo. De aquí se deduce que no puede hablarse de que la naturaleza se derive ontológicamente de la idea lógica como causa eficiente. Y lo que se llama deducción de la naturaleza a partir de la idea es en realidad una demostración del hecho, o de lo que se pretende que sea un hecho, de que la naturaleza es una condición previa necesaria para la realización de la finalidad del proceso total de la realidad, el conocimiento que el universo tiene de sí mismo en y a través del espíritu humano.

Me parece a mí que la interpretación precedente puede ser aceptada en la medida en que niega la existencia separada de la idea lógica como realidad distinta del mundo o como causa externa eficiente del mundo. Para Hegel el infinito existe en y a través de lo finito; lo universal vive y posee un ser en y a través de los particulares. De aquí se deduce que en su sistema no a lugar para la causa eficiente que transciende al mundo en el sentido de que existe independientemente de él. Al mismo tiempo, aun cuando el infinito exista en y a través de lo finito, es obvio que las cosas finitas surgen y desaparecen. Son lo que podría llamarse manifestaciones transitorias de una vida infinita. Y Hegel tiende de hecho a hablar del *logos* como si estuviera pulsando la vida, la razón dinámica o pensamiento. Existe, es cierto, solamente en y a través de sus manifestaciones, pero como se trata de una vida continua, del ser que se realiza a sí mismo como lo que es en potencia, es decir, como espíritu, es normal que se consideren las manifestaciones pasajeras como dependientes ontológicamente de la vida inmanente, como un «exterior» en relación con un «interior». Y Hegel puede por tanto hablar de que el *logos* se manifiesta de forma espontánea en o transformándose en naturaleza, pues el ser, el Absoluto, la totalidad infinita, no es una mera colección de cosas finitas, sino una vida infinita, el espíritu autorrealizándose. Es el universal de los universales, y si bien existe solamente en y a través de los particulares, él persiste mientras que éstos no. Por ello es perfectamente razonable hablar del *logos* como expresándose o manifestándose en las cosas finitas. Y como es el espíritu absoluto el que pasa a existir como tal a través del proceso de su propio autodesarrollo, la naturaleza material se concibe entonces como su opuesto, el

opuesto que es una condición previa para alcanzar el fin o *telos* del proceso.

Esta interpretación puede parecer un intento de conciliar los dos extremos. Por un lado se admite que la idea lógica no existe como realidad substancial que crea la naturaleza desde fuera; por el otro, se dice que la idea lógica, en el sentido de la estructura esencial o significado del ser tal como lo capta el metafísico, representa una realidad metafísica que, aunque sólo existe en y a través de su automanifestación, es en cierto sentido previa lógicamente a su manifestación. Pero no creo que podamos excluir la metafísica del pensamiento hegeliano o eliminar del todo un cierto elemento de trascendencia. El intentarlo sería ignorar la doctrina de Hegel sobre el Absoluto infinito. El Absoluto es ciertamente la totalidad, el universo, considerado como el proceso de su propio autodesarrollo, pero en mi opinión no podemos salir del paso haciendo una distinción entre el interior y el exterior, entre la vida infinita, el espíritu autorrealizante y las manifestaciones finitas en y a través de las cuales vive y tiene su ser. Y en este caso podemos igualmente decir que las manifestaciones finitas extraen su realidad de la vida que se expresa en ellas. Si existe una cierta ambigüedad en la postura de Hegel no hay que sorprenderse por ello, ya que, de no existir dicho elemento, su filosofía no hubiera dado lugar a interpretaciones tan divergentes.

3. La filosofía de la naturaleza.

«La naturaleza —dice Hegel— es *en sí misma*, en la idea, divina… Pero tal como existe, su ser no corresponde con su concepto.»[287] En el lenguaje religioso, la idea de naturaleza en la mente divina es divina, pero la objetivación de esta idea en la naturaleza existente no puede ser llamada divina, pues el hecho de que la idea se exprese en el mundo material, en lo que menos se parece a Dios, significa que se expresa sólo de manera inadecuada. Dios no se puede manifestar adecuadamente en el mundo material. En el lenguaje filosófico, lo Absoluto se define como espíritu. De ello se sigue que sólo puede manifestarse adecuadamente en la esfera del espíritu. La naturaleza es una condición previa de la existencia de esta esfera, pero no es en sí misma espíritu, aun cuando en su estructura racional lleva la impronta del espíritu. Puede decirse con Schelling que es espíritu latente o espíritu visible, pero no es espíritu propiamente dicho, espíritu consciente de sí mismo.

El espíritu es libertad; la naturaleza, en cambio, pertenece a la esfera de la

necesidad, que es también la esfera de la contingencia (*Zufälligkeit*). Por ejemplo, no muestra de manera clara las distinciones postuladas por un modelo puramente racional. Existen «monstruos» en la naturaleza que no concuerdan claramente con ningún tipo específico, y existen incluso especies naturales que parecen debidas a una especie de danza u orgía báquica por parte de la naturaleza y no a ninguna necesidad racional. La naturaleza parece que corre a rienda suelta tanto en la variedad de formas que produce como en el número de miembros individuales o especies dadas que eluden toda deducción lógica. Es evidente que puede darse una explicación empírica de cualquier objeto en términos de causalidad física. Pero dar una explicación empírica en términos de causalidad física no es lo mismo que hacer una deducción lógica.

Por supuesto, la naturaleza no puede existir sin que existan sus componentes particulares. La teleología inmanente, por ejemplo, no puede existir sin los organismos en cuestión. Lo universal sólo existe en y a través de sus correspondientes particulares, pero de aquí no se deduce que cualquier individuo sea deducible de una forma lógica del concepto de su tipo específico o de otro concepto más general. No se trata sólo de que sea muy difícil o prácticamente imposible que la mente finita infiera pormenores que en principio podría deducir una mente infinita, pues Hegel parece afirmar que los objetos particulares en la naturaleza no son deducibles aunque sean físicamente explicables. De una forma paradójica, la contingencia es necesaria en la naturaleza, ya que sin ella no podría haber naturaleza. Pero la contingencia es no menos real, en el sentido de que constituye un factor de la naturaleza imposible de eliminar por el filósofo. Hegel lo atribuye a *la impotencia de la naturaleza*[288] para permanecer fiel a la determinación del concepto. Habla aquí sobre la manera en que la naturaleza mezcla tipos específicos, produciendo formas intermedias, pero lo más importante es que la contingencia se achaca a la impotencia de la misma naturaleza y no a la incapacidad de la mente finita para dar una explicación puramente racional de la naturaleza. Es extraño que, de acuerdo con sus principios, Hegel aceptase la contingencia en la naturaleza, pero el hecho de que lo hizo así no admite controversia. Por esto es por lo que a veces habla de la naturaleza como de una caída (*Abfall*) de la idea. En otras palabras, la contingencia representa la exterioridad de la naturaleza en relación con la idea. De aquí se deduce que la naturaleza «no tiene que ser deificada».[289] Es sin duda un error, dice Hegel, considerar los fenómenos naturales, tales como los cuerpos celestes, como obras de Dios en un sentido más elevado que las creaciones del espíritu humano, tales como las obras de arte o el Estado. Hegel coincidía con Schelling en atribuir a la naturaleza un status del que no disfrutaba en la filosofía de Fichte. Al mismo tiempo, no muestra inclinación ninguna a compartir la divinización romántica de la naturaleza.

Pero aunque Hegel rechaza cualquier deificación de la naturaleza existente, lo que

sí admite es que, si la naturaleza es real, debe ser sin duda un momento de la vida del Absoluto, ya que el Absoluto es la totalidad. Hegel se encuentra por lo tanto en una posición difícil. Por una parte no quiere negar que existe una naturaleza objetiva. De hecho, para su sistema es esencial admitir que existe, pues el Absoluto es la identidad-en-la diferencia de la subjetividad y la objetividad. Y, si existe una subjetividad real, tiene que existir una objetividad real. Por otra parte, no le resulta fácil explicar cómo la contingencia puede tener puesto alguno en un sistema de idealismo absoluto. Y esto es comprensible si queremos darnos cuenta de la marcada tendencia a adoptar una postura platónica al distinguir entre el interior de la naturaleza, su estructura racional o reflejo de la idea, y su exterior, su aspecto contingente, y al relegar esta última a la esfera de lo irracional y lo irreal. Tiene que existir por supuesto una naturaleza objetiva, pues la idea ha de tomar la forma de objetividad, y no puede existir una naturaleza objetiva sin contingencia. Pero el filósofo no puede controlar este elemento más allá que registrando el hecho de su existencia. Así sucede que, lo que el profesor Hegel no puede explicar, tiende a desecharlo como irracional e irreal, ya que lo racional es real y lo real es racional. Por supuesto, una vez reconocida la existencia de la contingencia, Hegel se ve obligado, bien a admitir alguna clase de dualismo, o a deslizarse por encima del elemento contingente de la naturaleza como si no fuera «realmente real».

A pesar de todo esto, la naturaleza, en la medida en que pueda ser objeto de la investigación del filósofo, «debe considerarse como un sistema de estadios, de los cuales uno precede necesariamente al otro».[290] Debe entenderse claramente, sin embargo, que este sistema de estadios o niveles, en la naturaleza, es un desarrollo dialéctico de los conceptos y no una historia empírica de la naturaleza. Es muy divertido ver cómo Hegel rechaza la hipótesis evolutiva con un ademán caballeresco.[291] Sin embargo, una hipótesis física de esta clase, no afecta en nada a la filosofía de la naturaleza expuesta por Hegel, ya que introduciría la idea de sucesión temporal, que no tiene lugar en la deducción dialéctica de los niveles de la naturaleza. Y, por otra parte, si Hegel hubiera vivido en los tiempos en que la hipótesis evolucionista estaba en todo su apogeo, hubiera salido fácilmente del paso diciendo: «Bien, admito que estaba equivocado sobre la evolución, pero, en todo caso, se trata de una hipótesis empírica y, su aceptación o negación, no afecta para nada la validez de mi dialéctica».

Como cabía esperar, las divisiones hegelianas de la filosofía de la naturaleza son tres en número. En la *Enciclopedia* se señalan como matemáticas, física y física orgánica, mientras que en las conferencias sobre filosofía de la naturaleza, las divide en mecánica, física y física orgánica. En ambos casos, sin embargo, Hegel empieza con el espacio, con lo que está más alejado de la mente o espíritu y avanza dialécticamente hasta los organismos animales que, de todos los niveles de la

naturaleza, son los más cercanos al espíritu. Mientras el espacio es pura exterioridad, en el organismo nos encontramos con interioridad. Puede decirse que la subjetividad aparece en el organismo animal, aunque no en forma de autoconciencia. La naturaleza nos lleva a las puertas del espíritu, pero sólo a sus puertas.

No merece la pena seguir a Hegel en todos los detalles de su filosofía de la naturaleza, pero conviene llamar la atención sobre el hecho de que él no trata de ocupar el puesto del científico para hacer lo que hace éste siguiendo un método filosófico propio. Su interés se centra más bien en encontrar en la naturaleza, tal como se conoce a través de la observación y la ciencia, la ejemplificación de un modelo racional y dinámico. Esto puede conducir a veces a extraños intentos para demostrar que los fenómenos naturales son lo que son, o lo que Hegel cree que son, simplemente porque son racionales y, por así decirlo, porque sería mejor que fueran lo que son. Podemos sentirnos un tanto escépticos sobre el valor de esta clase de física especulativa o superior, así como divertidos por la tendencia del filósofo a mirar la ciencia empírica desde una posición de superioridad. Pero hay que entender que Hegel da por supuesta la existencia y validez de la ciencia empírica, aunque a veces toma partido por o en contra de ella, en puntos cuestionables. Se trata más bien de ajustar los hechos a un esquema conceptual que de deducirlos en una forma puramente *a priori*.

4. El Absoluto como espíritu; el espíritu subjetivo.

«El Absoluto es espíritu: ésta es la más elevada definición del Absoluto. Encontrar esta definición y entender su contenido fue la finalidad de todas las culturas y filosofías. Todas las religiones y las ciencias se han esforzado por alcanzar este punto.»[292] El Absoluto en sí mismo es espíritu, pero se trata de espíritu potencial más que actual.[293] El Absoluto por sí mismo, la naturaleza, es espíritu, pero es «espíritu autoalienado»,[294] o poniéndolo en lenguaje religioso como hace Hegel, es Dios en su otredad. El espíritu comienza a existir como tal solamente cuando llegamos al espíritu humano, que es estudiado por Hegel en la tercera parte de su sistema, la filosofía del espíritu.

La filosofía del espíritu, no hace falta decirlo, está dividida en tres partes. «Las dos primeras del espíritu finito»,[295] mientras que la tercera se refiere al espíritu

absoluto, al *logos* en su existencia concreta como pensamiento que se piensa a sí mismo. En esta sección, nos ocuparemos solamente de la primera parte, a la que Hegel llama «espíritu subjetivo».

La primera parte de la filosofía del espíritu se subdivide, según el esquema dialéctico hegeliano, en tres partes subordinadas. Bajo el epígrafe de antropología trata del alma (*Seele*) como sujeto capaz de sensaciones y sentimientos. El alma es un punto de transición entre la naturaleza y el espíritu. Por una parte revela el idealismo de la naturaleza, mientras que por otra es «sólo el *sueño* del espíritu».[296] Es decir, goza de autosentimiento (*Selbstgefühl*) pero no de autoconciencia reflexiva. Está sumida en la particularidad de sus sentimientos y existe precisamente en la medida en que está metida en un cuerpo, siendo éste la exteriorización del alma. En el organismo humano, el alma y el cuerpo constituyen sus aspectos interno y externo respectivamente.

Una vez establecido el concepto de alma de esta manera tan restringida, Hegel pasa a la fenomenología de la conciencia, resumiendo algunos de los temas tratados ya en *La fenomenología del espíritu*. El alma de la sección dedicada a la antropología era espíritu subjetivo considerado en su nivel más bajo, como una unidad todavía sin diferenciar. Al nivel de la conciencia, sin embargo, el espíritu subjetivo se enfrenta con un objeto, en primer lugar, con un objeto considerado como externo e independiente del sujeto, después, como autoconciencia de sí mismo. Finalmente, se describe al sujeto como elevándose a una autoconciencia universal en la que reconoce a otros sujetos distintos e iguales a sí mismo al mismo tiempo. En este caso, por lo tanto, se unen en un nivel superior la conciencia (es decir, la conciencia de algo exterior al sujeto) y la autoconciencia.

La tercera sección de la filosofía del espíritu subjetivo se titula «mente» o «espíritu» (*Geist*), y considera las facultades o formas generales de la actividad del espíritu finito como tal. Ya no se trata solamente del espíritu latente, del «alma» a la que se refería la sección dedicada a la antropología, ni, como en la fenomenología, del yo o sujeto en relación con un objeto. Aquí hemos vuelto desde el espíritu finito como término de una relación, al espíritu mismo, pero a un nivel superior que el del alma. En cierto sentido se trata más bien de psicología que de fenomenología de la conciencia, pero la psicología en cuestión no es psicología empírica sino una deducción dialéctica de los conceptos de las etapas que se suceden lógicamente en la actividad del espíritu finito en sí mismo.

Hegel estudia la actividad del espíritu finito tanto en su aspecto teórico como en el práctico. Bajo el aspecto teórico, por ejemplo, trata de la intuición, la memoria, la imaginación y el pensamiento, mientras que bajo el aspecto práctico considera los sentimientos, los impulsos y la voluntad. Su conclusión es que «la verdadera voluntad libre es la unión del espíritu teórico y el práctico; *la libre voluntad que existe por sí*

misma como libre voluntad».[297] Se refiere, por supuesto, a la voluntad como consciente de su propia libertad, y ésta es la «*voluntad* como *inteligencia* libre».[298] Podemos decir, por lo tanto, que el concepto de espíritu en sí mismo es el concepto de la voluntad racional (*der vernünftige Wille*).

Pero «regiones enteras del mundo, África y Oriente, nunca han tenido esta idea y todavía no la tienen. Tampoco la tuvieron los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, ni los estoicos. Por el contrario creían que el hombre es realmente libre por nacimiento (como ciudadano de Atenas, Esparta, etc.), o por la fuerza de su carácter, educación o filosofía (el hombre sabio es libre aun cuando esté encadenado). Esta idea penetró en el mundo con el cristianismo, según el cual el individuo *como tal* posee un valor *infinito*…, es decir, el hombre *en sí mismo* está destinado a la más alta libertad».[299] Esta idea de la realización de la libertad es esencial en la filosofía de la historia de Hegel.

5. El concepto de derecho.

Ya hemos visto que el Absoluto en sí mismo se objetiviza o se expresa a sí mismo en la naturaleza. Esto es lo que hace también el espíritu al objetivarse o expresarse, saliendo de su estado de inmediatez. Llegamos así a la esfera del «espíritu objetivo», a la segunda parte de la filosofía del espíritu.

La primera fase del espíritu objetivo es la esfera del derecho (*das Recht*). La persona, el sujeto individual consciente de su libertad, ha de dar expresión exterior de su naturaleza como espíritu libre; ha de «darse a sí mismo una esfera externa de la libertad».[300] Y hace esto expresando su voluntad en el campo del mundo material. Es decir, expresa su libre voluntad apropiándose efectivamente y utilizando las cosas materiales. La personalidad confiere la capacidad para detentar y ejercer derechos como el de propiedad. Un objeto material, precisamente porque es material y no espiritual, no puede tener derechos: es un simple instrumento para la expresión de la voluntad racional. La naturaleza no personal de una cosa se revela como tal y su destino se cumple cuando es poseída y utilizada. Y de hecho lo es al elevarse y ponerse en relación con un ser racional.

Una persona se convierte en el dueño de una cosa, no por un mero acto interno de voluntad, sino por la apropiación efectiva de la misma, por encarnar su voluntad en

dicha cosa.[301] Pero también puede retirar su voluntad de la cosa enajenándola y esto es posible porque la cosa es exterior a la persona. Un hombre puede renunciar a su derecho, por ejemplo, a una casa, y puede también renunciar a su derecho a trabajar durante un tiempo limitado y por la razón específica, pues su trabajo puede considerarse como algo externo a él. Pero no puede enajenar su total libertad ofreciéndose como esclavo, pues su total libertad no es y no se puede considerar en justicia como algo externo a él mismo, ni tampoco puede considerarse su conciencia moral o su religión como algo externo a sí mismo.[302]

En la progresión dialéctica hegeliana, el concepto de enajenación de la propiedad nos conduce al concepto de contrato (*Vertrag*). Es cierto que la enajenación de la propiedad puede tomar la forma de retirar la voluntad de una cosa dejándola sin propietario. De esta forma, podría enajenar un paraguas, pero entonces nos quedaríamos dentro de la esfera del concepto abstracto de propiedad. Para salirnos de esta esfera, hemos de introducir el concepto de la unidad de la voluntad de dos o más individuos con respecto a la propiedad, es decir, desarrollar el concepto de contrato. Cuando un hombre da, vende o cambia por convenio, se juntan dos voluntades. Pero puede también estar de acuerdo con una o más personas para poseer y utilizar cierta propiedad en común para un fin común. Y aquí es aún más evidente la unión de voluntades, mediatizadas por una cosa exterior.

Pero aunque el contrato se quede en una simple unión de voluntades, no existe de hecho garantía de que las voluntades particulares de las partes contratantes permanezcan unidas. En este sentido, puede hablarse de la contingencia de una unión de voluntades en una voluntad común, que comprende dentro de sí misma la posibilidad de su propia negación. Esta negación se hace realidad en la injusticia. El concepto de injusticia, sin embargo, pasa por varias fases, y Hegel considera a su vez la injusticia civil (que es consecuencia de una interpretación incorrecta más que de la mala intención o falta de respeto por los derechos de otras personas), el fraude, el crimen y la violencia. El concepto de delito le lleva al tema del castigo, que interpreta como una cancelación de la injusticia, cancelación que dice estar exigida incluso por la voluntad implícita del mismo delincuente. Un criminal, según Hegel, no ha de ser tratado como un animal al que hay que desterrar o reformar. Como ser racional, consiente de manera implícita, e incluso exige, la cancelación de su crimen por medio del castigo.

Es fácil ver cómo pasa Hegel del concepto de contrato al de injusticia, pues el contrato, como acto libre que es, lleva en sí la posibilidad de su violación. Lo que ya no es tan fácil es ver cómo puede considerarlo de forma razonable como unidad en un plano superior de los conceptos de propiedad y contrato. Sin embargo, está claro que la dialéctica de Hegel es más a menudo un proceso de reflexión racional en el que una idea lleva de forma más o menos natural a otra, que un proceso estrictamente

deductivo. Y aun cuando persiste en observar su esquema uniforme de tríadas, no sirve de mucho el forzarlo.

6. Moral.

En la injusticia existe una oposición entre la voluntad particular y la universal o principio de razón, implícito en la voluntad común expresada en el contrato. Esto es así por lo menos en lo que se refiere a la injusticia que toma la forma de delito. La voluntad particular niega el derecho y, al hacerlo, niega el concepto de voluntad, que es universal, la libre voluntad racional como tal. Como ya hemos visto, el castigo es la negación de la negación, pero el castigo es externo en el sentido de que es infligido por una autoridad exterior. La oposición o negación sólo puede suprimirse correctamente cuando la voluntad particular está de acuerdo con la universal, es decir, cuando se convierte otra vez en lo que hubiera debido ser, y está de acuerdo con el concepto de voluntad elevado por encima de meros particularismos y egoísmos. Tal voluntad es la voluntad moral. Nos vemos pues conducidos desde el concepto de derecho al de moralidad (*Moralität*).

Es importante notar que el término «moralidad» es usado por Hegel en un sentido mucho más restringido que el que tiene en la acepción corriente. Es cierto que el término se puede utilizar de muchas maneras en el lenguaje ordinario, pero cuando hablamos de moralidad nos referimos generalmente al cumplimiento de normas positivas, especialmente en un contexto social, mientras que Hegel hace abstracción de los deberes particulares para con la familia, por ejemplo, o el Estado, y utiliza el término para lo que él llama «una determinación de la voluntad (*Willensbestimmtheit*), en tanto en cuanto esté en el interior de la voluntad en general».[303] La voluntad moral es libre, voluntad que ha vuelto a sí misma, es decir, que es consciente de sí misma como libre y que se reconoce solamente a sí misma, y no a ninguna autoridad exterior como el principio de sus acciones. En este sentido se dice que la voluntad es «infinita» o universal, no sólo en sí misma sino también para sí misma. «El enfoque moral es el punto de vista de la voluntad en la medida en que es *infinita*, no simplemente *en sí misma* sino también *para sí misma*.»[304] Es la voluntad como consciente de sí misma la que es fuente de su propio principio de acción de una forma ilimitada. Hegel introduce de pasada el tema de la obligación o

deber (*Sollen*), pues la voluntad considerada como un particular finito puede que no esté de acuerdo con la voluntad considerada como universal, y lo que es deseado por la segunda, se aparece a la primera como un requisito u obligación. Y, como ya hemos visto, trata de la acción desde el punto de vista de la responsabilidad del sujeto con dicha acción. Su tratamiento de la moralidad se ocupa de la libre voluntad autónoma y de su aspecto subjetivo, es decir, del aspecto puramente formal de la moralidad (en el más amplio sentido del término).

Este tratamiento puramente formal de la moralidad es, por supuesto, una herencia desafortunada de la filosofía kantiana, y es muy importante tenerlo en cuenta para entender que la moralidad, tal como Hegel utiliza el término, es un concepto unilateral en el que no se puede detener la mente. Pero Hegel no intenta afirmar que la moralidad consista simplemente en «interioridad», por el contrario, su intención es demostrar que el concepto puramente formal de moralidad es inadecuado. Podemos decir, por lo tanto, que aborda la moral kantiana como un momento unilateral del desarrollo dialéctico de la conciencia plenamente moral. Si, entonces, utilizamos el término «moralidad» para significar la vida ética completa del hombre, sería incorrecto decir que Hegel lo hace enteramente formal e «interior» o subjetivo, pues no es así. Al mismo tiempo, puede sostenerse que en la transición de la moralidad en el sentido restringido del término (*Moralitat*) a la vida ética concreta (*Sittlichkeit*) se omiten, o por lo menos se subvaloran, algunos elementos importantes de la conciencia moral.

La subjetividad se exterioriza en la acción, pero la libre voluntad, como autodeterminada, tiene el derecho a considerar como acciones propias, por las que se le pueda responsabilizar, solamente aquellos actos que tengan alguna relación con ella. ¿Podemos decir, por lo tanto, que Hegel plantea la cuestión de por qué actos puede responsabilizarse a una persona? Hay que recordar que Hegel se refiere a las características generales formales de las acciones, y que, en este estadio, no se ocupa de averiguar cuáles son los deberes morales concretos de una persona. Por eso mismo, una persona puede ser responsable tanto de lo malo como de lo bueno y Hegel va más allá de la distinción entre bueno y malo a las características de la acción que hacen posible decir que una persona ha actuado de una forma moral o no.

En primer lugar, cualquier cambio o alteración en el mundo que pueda realizar una persona se llama su «hecho» (*Handlung*), pero ella tiene el derecho a reconocer como su «acción» (*That*) sólo aquellos hechos que fueran provocados (*Vorsatz*) por su voluntad. El mundo exterior es la esfera de la contingencia, y no puedo responsabilizarme de las consecuencias imprevisibles de mi acción. No se sigue de ello, por supuesto, que pueda desautorizar todas sus consecuencias, ya que algunas son simplemente la forma exterior que asume mi acción de una manera necesaria, y hay que considerarlas como comprendidas dentro de mi propósito. Pero sería

contrario a la idea de la voluntad libre y autodeterminada hacerme responsable de las consecuencias imprevisibles o las alteraciones del mundo que son en cierto sentido mi hecho pero que realmente no estaban comprendidas dentro de mis propósitos.

El propósito es pues la primera fase de la moralidad. La segunda es la intención (*Absicht*) o, más exactamente, la intención y el bienestar (*das Wohl*). Conviene aclarar que, si bien utilizamos generalmente las palabras «propósito» e «intención» como sinónimos, Hegel las distingue entre sí. Si aplico una cerilla encendida a un producto inflamable en la parrilla del hogar, lo natural y previsible es que mi acción provoque el fuego. Mi propósito era encender el fuego. Pero no llevaré a cabo esta acción salvo con una intención concreta, ya sea calentarme o secar la habitación. Y es esta intención la que importa para el carácter moral de la acción, si bien no es el único factor de importancia. Hegel no dice que cualquier acción esté justificada por una buena intención, pero la intención es, de todos modos, un momento o factor importante en la moralidad.

Hegel supone que las intenciones se dirigen hacia el bienestar, e insiste en que el agente moral tiene derecho a buscar su propio beneficio, la satisfacción de sus necesidades en tanto que ser humano. No sugiere, por supuesto, que el egoísmo sea la norma de la moralidad pero, en este momento, estamos estudiando la moralidad como desligada de su contexto social. Cuando Hegel afirma que un hombre tiene el derecho a buscar su propio beneficio, afirma que la satisfacción de las necesidades propias, en tanto que ser humano, son parte de la moralidad y no se oponen a ella. En otras palabras, defiende el concepto griego de moral, representado por Aristóteles, y rechaza la idea kantiana de que un acto pierde su carácter moral si se realiza por una inclinación. En su opinión, es erróneo suponer que la moralidad consiste en una lucha constante contra las inclinaciones e impulsos naturales.

Pero, aunque el individuo está en su derecho al perseguir su bienestar, la moralidad no consiste, por supuesto, en una voluntad particular que busca su propio bien. Al mismo tiempo, esta idea tiene que ser conservada y no negada simplemente, lo que nos lleva a una voluntad particular que se identifica con la voluntad racional y universal y que pretende el bienestar universal. Y la unión de la voluntad particular con el concepto de la voluntad en sí misma (es decir, con la voluntad racional como tal) es lo bueno (*das Gute*), que puede describirse como «la realización de la libertad, el propósito final y absoluto del mundo».[305]

La voluntad racional como tal es la voluntad verdadera del hombre, su voluntad como ser racional y libre. La necesidad de conformar su voluntad particular, su voluntad como este individuo particular, con la voluntad racional (con su verdadero ser, podría decirse) se presenta como una obligación o deber. Como la moralidad se abstrae de todos los deberes positivos y concretos, en consecuencia deber ha de cumplirse por el deber mismo. El hombre deberá hacer coincidir su voluntad

particular con la voluntad universal, que es su voluntad real o verdadera, y deberá hacerlo así simplemente porque es su deber. Pero esto no nos aclara nada sobre lo que el hombre debería desear en particular; lo único que podemos decir es que la buena voluntad está determinada por la certeza interior del sujeto que constituye la conciencia (*Gewissen*). «La conciencia expresa el derecho absoluto de la autoconciencia subjetiva a conocer *en sí misma y a través de sí misma* lo que es el derecho y el deber, y a no reconocer como bueno salvo lo que ella sepa que es bueno, asegurando al mismo tiempo que lo que ella conoce y desea como bueno es verdaderamente el derecho y el deber».[306]

Hegel incorpora pues en su descripción de la moralidad, lo que tal vez podamos llamar la insistencia protestante en la interioridad y en la absoluta autoridad de la conciencia. Sin embargo, el puro subjetivismo y la completa interioridad le son odiosos y, en consecuencia, pasa enseguida a sostener que confiar en una conciencia puramente subjetiva es ser malo en potencia. Si se hubiera contentado con decir que la conciencia de una persona puede equivocarse y que es necesario tener alguna norma objetiva de conducta, hubiera expuesto una postura familiar y fácilmente comprensible. Pero da la impresión de que trata de establecer una conexión entre una moral interior fuerte y la maldad, por lo menos como una posibilidad. Pero sin caer en la exageración, su opinión es que no podemos dar un contenido definitivo a la moralidad a nivel de la pura interioridad, y que, en todo caso, hemos de tener en cuenta la sociedad organizada.

Los conceptos de derecho abstracto y moralidad son, por lo tanto, para Hegel, conceptos unilaterales que no se han unido a un nivel superior al concepto de vida ética (*die Sittlichkeit*). Es decir, en el desarrollo dialéctico de la esfera del espíritu objetivo, se revelan a sí mismos como momentos o fases en el desenvolvimiento del concepto de la ética concreta, fases que, a su vez, han de ser negadas, conservadas y elevadas.

La ética concreta para Hegel es la ética social. Es la posición de cada uno dentro de la sociedad la que señala los deberes específicos de cada cual. Así pues, la ética social es la síntesis o unidad a un nivel superior de los conceptos unilaterales de derecho y moralidad.

7. La familia y la sociedad civil.

La forma que tiene Hegel de abordar la vida concreta es deducir los tres momentos de lo que él llama «la substancia ética» (*die Sittliche Substanz*), que son la familia, la sociedad civil y el Estado. En contra de lo que pudiera esperarse, no estudia los deberes concretos del hombre en este marco social, sino que estudia la naturaleza fundamental de la familia, la sociedad civil y el Estado, y muestra cómo se pasa de un concepto a otro. No es necesario, señala, decir qué deberes concretos tiene el hombre para la familia o para el Estado, ya que estos se deducirán con la suficiente claridad de la naturaleza o esencia de dichas sociedades. En todo caso, no puede esperarse que el filósofo trace todo un código de deberes, puesto que su misión es estudiar los conceptos universales y el desarrollo dialéctico de los mismos más que moralizar.

La familia, el primer momento de «la substancia ética» o unión de la subjetividad y la objetividad, es «el espíritu ético natural o inmediato».[307] En la esfera social el espíritu humano, saliéndose de su interioridad, se objetiva o exterioriza en primer lugar en la familia. Esto no quiere decir para Hegel que la familia sea una institución transitoria que desaparece cuando otro tipo de sociedad se ha desarrollado por completo, sino que la familia es la sociedad lógica previa, en tanto representa lo universal en su primer momento lógico o inmediatez. Se considera a los miembros de la familia como uno, unidos principalmente por el lazo del sentimiento, es decir, por el amor.[308] La familia constituye lo que podríamos llamar un sentimiento de totalidad. Es, por así decirlo, una persona cuya voluntad se expresa en la propiedad, la propiedad común de la familia.

Pero si consideramos la familia de esta forma, hemos de añadir que contiene dentro de sí las semillas de su propia disolución. En la familia, considerada como un sentimiento de totalidad y representando un momento de la universalidad, los niños existen simplemente como miembros. Hay, por supuesto, personas individuales, pero existen *en* sí mismas y no *para* ellas mismas. Con el transcurso del tiempo, sin embargo, se salen de la unidad de la vida familiar para pasar a la condición de individuos, cada uno de los cuales tiene sus propios planes en la vida, etc. Es como si los particulares surgieran de la universalidad de la vida familiar y se afirmaran como particulares.

Pero el concepto del núcleo familiar, relativamente indiferenciado y unido, desmoronándose en la particularidad, no constituye por supuesto la noción de sociedad, sino más bien la disolución o negación de la misma. Y esta negación se niega o supera en lo que Hegel llama «sociedad civil» (*die bürgerliche Gesellschaft*), que representa el segundo momento en el desarrollo de la ética social.

Para comprender bien lo que Hegel quiere decir cuando habla de la sociedad civil, podemos representar primero una pluralidad de individuos, cada uno de los cuales busca su propio beneficio y trata de satisfacer sus propias necesidades. Nos los

representaremos después unidos, formando una organización económica para la mejor consecución de sus fines. Esta voluntad implica la especialización del trabajo y el desarrollo de las clases sociales y las corporaciones. Además, una organización económica de este tipo requiere para su estabilidad la institución de la ley y el mecanismo de la puesta en vigor de dichas leyes, es decir, los tribunales, el cuerpo jurídico y la policía.

Como quiera que Hegel incluye la constitución política y el gobierno bajo el epígrafe de Estado y no bajo el de sociedad civil, tal vez nos sintamos inclinados a admitir que ésta pudiera no existir en ningún momento, pues, ¿cómo pueden darse leyes y administrarse justicia excepto dentro de un Estado? La respuesta es, desde luego, que no pueden, pero a Hegel no le preocupa demostrar que la sociedad civil, en la forma precisa en que él la describe, haya existido nunca. El concepto de sociedad civil es para él una forma unilateral e inadecuada de llamar al Estado. Es el Estado como «Estado externo».[309] Es decir, es el Estado prescindiendo de su característica más esencial.

En otras palabras, Hegel se ocupa del desarrollo dialéctico del concepto de Estado, y lo hace tomando dos conceptos unilaterales de la sociedad y demostrando que ambos representan ideas que están unidas en un plano superior en el concepto de Estado. La familia, por supuesto, persiste dentro del Estado, así como la sociedad civil, que representa un aspecto del Estado, si bien se trata sólo de un aspecto parcial. Pero no se deduce de ello que este aspecto, tomado aisladamente y llamándolo «sociedad civil», existiera nunca, en realidad, precisamente como tal. El desarrollo dialéctico del concepto de Estado es de tipo conceptual, y no equivale a afirmar que, históricamente, la familia existió primero, después la sociedad civil, y luego el Estado, como si cada uno de estos conceptos fuera excluyente de los otros. Si interpretamos a Hegel de esta forma, nos veremos sin duda inclinados a pensar que trata de exponer una teoría del Estado de carácter completamente totalitario como, por ejemplo, la teoría de Herbert Spencer que corresponde más o menos, aunque con ciertas diferencias importantes, al concepto de sociedad civil. Pero aunque Hegel hubiera considerado la teoría de la sociedad de Spencer como muy inadecuada, pensó también en el momento de particularidad representado por el concepto de sociedad civil, mantenido, y no simplemente desplazado, en el Estado.

8. El Estado.

La familia representa el momento de universalidad en el sentido de unidad indiferenciada. La sociedad civil representa el momento de particularidad. El Estado representa la unidad de lo universal y lo particular. En lugar de unidad indiferenciada, nos encontramos en el Estado con una universalidad diferenciada, es decir, con una unidad en diferencia. Y en lugar de encontrarnos con una mera particularidad,[310] vemos una identificación de lo particular con la voluntad universal. Para explicarlo de otra manera, en el Estado, la autoconciencia se ha elevado al nivel de la autoconciencia universal. El individuo es consciente de sí mismo como miembro de la totalidad, de tal forma que su personalidad es afirmada en lugar de anulada. El Estado no es un universal abstracto que prevalece por encima y en contra de sus miembros, sino que existe en y a través de ellos. Al mismo tiempo, por la participación en el mismo, sus miembros se elevan por encima de su mera particularidad. En otras palabras, el Estado es una unidad orgánica, un universal concreto que existe en y a través de los particulares que son distintos y él mismo a la vez.

Se dice que el Estado es la «substancia ética autoconsciente».[311] Es «el entendimientos ético como voluntad substancial manifiesta y clara para sí misma, que piensa y se conoce así misma y qué realiza lo que conoce en tanto lo conoce».[312] El Estado es la realización de la voluntad racional cuando ésta se ha elevado al plano de la autoconciencia universal, y se trata por lo tanto de la más alta expresión del espíritu objetivo, en el cual se resumen y sintetizan todos los momentos precedentes a esta fase. Por ejemplo, los derechos se establecen y mantienen como expresión de una voluntad racional universal, adquiriendo así la moralidad su contenido. Es decir, los deberes del hombre se determinan por su posición en el organismo social. Esto no quiere decir, desde luego, que un hombre tenga deberes solamente para con el Estado y ninguno para con su familia, pues la familia no se anula en el Estado, sino que constituye un momento esencial, si bien subordinado, en la vida del Estado, tampoco quiere decir Hegel que los deberes del hombre se determinen de una vez para siempre por una posición socialmente inmóvil, pues, si bien insiste en que el bienestar de todo el organismo social es muy importante, insiste asimismo en que el principio de libertad individual y decisión personal no se anula en el Estado, sino que se mantiene. La teoría de «mi situación y sus deberes», utilizando la famosa frase de Bradley, no significa la aceptación de un sistema de castas.

No se puede negar que Hegel habla del Estado en los términos más encomiásticos, llegando incluso a describirlo, por ejemplo, como «este Dios real», [313] pero hay que tener en cuenta unas cuantas circunstancias. En primer lugar, el Estado, como espíritu objetivo, es necesariamente «divino» en algunos casos. Y de la

misma manera que el Absoluto es identidad-en-la-diferencia, también lo es el Estado, aunque a escala más reducida. En segundo lugar, es muy importante recordar que Hegel habla siempre del concepto de Estado, de su esencia ideal. No intenta sugerir que los Estados históricos sean inmunes a toda crítica. De hecho, deja esto bien claro. «El Estado no es ninguna obra de arte, existe en el mundo y, por lo tanto, en la esfera del capricho, de la contingencia y del error, y puede ser desfigurado por la mala conducta de muchas maneras. Pero el más feo de los seres humanos, el criminal, el enfermo, el tullido, cada uno de ellos, es un hombre vivo. El elemento positivo, la vida, permanece a pesar de la privación, y es con esto con lo que aquí estamos enfrentados.»[314]

En tercer lugar, hemos de tener en cuenta la insistencia de Hegel sobre el hecho de que el Estado maduro o desarrollado mantiene el principio de libertad privada en el sentido vulgar del término. Mantiene por supuesto que la voluntad del Estado debe prevalecer sobre la de los particulares cuando se da una colisión entre ambas. Y, como quiera que la voluntad del Estado, la voluntad universal o general, es para él, en algunos casos, la voluntad «real» del individuo, se deduce de ello que la identificación de los intereses del individuo con los del Estado es la realización de la libertad, pues la libertad es potencialmente universal y, como universal, desea el bien general. Hay una gran dosis de rousseaunanismo en las doctrinas políticas de Hegel. Al mismo tiempo, sería injusto, teniendo en cuenta la pomposidad con que habla de la majestad y divinidad del Estado, deducir que su ideal es un Estado totalitario en el que la libertad y la iniciativa privadas se reducen a un mínimo. Por el contrario, un Estado maduro es para Hegel el que asegura el máximo desarrollo de la libertad personal, compatible con los derechos soberanos de la voluntad universal. Insiste pues en que, mientras que la estabilidad del Estado requiere que sus miembros conviertan el objetivo universal en su propio objetivo,[315] de acuerdo con sus diferentes posturas y capacidades, también se requiere que el Estado sea realmente un medio eficaz para la satisfacción de los fines individuales.[316] Como ya hemos hecho notar, el concepto de sociedad civil no está simplemente anulado en el concepto de Estado.

En sus consideraciones sobre el Estado, Hegel discute en primer lugar la constitución política, y juzga la monarquía como la forma más racional, considerando el Estado corporativo como más coherente que la democracia según el modelo inglés. Es decir, sostiene que el ciudadano debe participar en los asuntos del Estado como miembro de entidades corporativas más que como individuo. O, más exactamente, los mandatarios o delegados deberán representar a corporaciones más que a individuos como tales. Esta opinión parece desprenderse del esquema dialéctico hegeliano, pues el concepto de sociedad civil, salvaguardada en la de Estado, culmina en la idea de corporación.

Se ha dicho con frecuencia que, al definir la monarquía constitucional como la forma más racional de la organización política, Hegel canonizaba el Estado prusiano de su tiempo. Pero aunque, al igual que Fichte, consideraba el Estado prusiano como el instrumento más prometedor para educar a los germanos en la autoconciencia política, su sentido histórico nos da a entender que ningún tipo particular de constitución podría adoptarse ventajosamente por alguna nación sin tener en cuenta sus circunstancias históricas, tradiciones y espíritu. Puede que hablara mucho sobre el Estado racional, pero era demasiado razonable para pensar que podía imponerse una constitución a todas las naciones simplemente porque se adaptara a los requisitos de la razón abstracta. «Una constitución se deriva del espíritu de una nación sólo identificándose con el propio desarrollo de este espíritu, y atraviesa, junto con dicho espíritu, los grados de formación y las alteraciones requeridas por el mismo. Las constituciones se han hecho y se hacen de acuerdo con el espíritu y la historia de la nación (y, desde luego, la historia es sencillamente la historia de este espíritu).»[317] Por ejemplo, «Napoleón deseaba dar a los españoles una constitución *a priori*, pero el intento no cuajó porque una constitución no es un mero producto artificial, sino la labor de siglos, la idea y la conciencia de lo racional en la medida en que se ha desarrollado en un pueblo… Lo que Napoleón daba a los españoles era más racional que lo que tenían antes y, sin embargo, éstos lo rechazaron como algo ajeno a ellos.».[318]

Hegel observa además que, desde un cierto punto de vista, es vano preguntar si la monarquía o la democracia son mejores como forma de gobierno. El hecho es que cualquier constitución es incompleta e inadecuada a menos que encarne el principio de subjetividad (es decir, el principio de libertad personal) y cumpla los requisitos de la «razón madura».[319] En otras palabras, una constitución más racional significa una constitución más liberal, por lo menos en el sentido de que permitirá un mayor desarrollo de la personalidad individual y respetará mejor los derechos de los ciudadanos. Hegel no era, según se desprende, tan reaccionario como se ha dicho a veces, y no ansiaba en modo alguno la vuelta del *ancien régime*.

9. Comentarios explicativos sobre la idea hegeliana de filosofía política.

Merece la pena llamar la atención sobre la idea general que tiene Hegel de la teoría política. Su insistencia en que el filósofo ha de ocuparse del Concepto o esencia ideal del Estado puede sugerir que, en su opinión, la labor del filósofo es mostrar el camino a seguir a los políticos y estadistas, proponiendo en abstracto un Estado supuestamente ideal, que subsiste en el mundo más o menos platónico de las esencias. Pero si leemos el prefacio a *La filosofía del derecho* nos encontramos con que Hegel niega explícitamente que la labor del filósofo sea hacer nada por el estilo. El filósofo se ocupa de entender lo actual más que de ofrecer esquemas políticos y panaceas, y, en cierto sentido, lo actual es el pasado, pues cuando el filósofo intenta entender lo actual, está ya volviendo al pasado y creando nuevas formas. Utilizando las famosas palabras de Hegel, «cuando la filosofía pinta su gris sobre gris, hay un aspecto de la vida que ha envejecido. Y por este gris sobre gris sólo puede entenderse, no rejuvenecerse. El búho de Minerva extiende sus alas al anochecer»[320]

Algunos pensadores, desde luego, han supuesto que estaban trazando un modelo eterno, una esencia ideal incambiable, pero, según Hegel, están equivocados. «Incluso la *República* de Platón que figura proverbialmente como un *ideal vacío*, no era en esencia otra cosa que una interpretación de la vida ética de los griegos.»[321] Después de todo, «todo individuo es hijo de su tiempo [y] es tan tonto suponer que una filosofía pueda trascender su mundo contemporáneo, como creer que un individuo puede salirse de su tiempo…».[322]

La expresión correcta de este punto de vista constituye una clara respuesta a los que toman demasiado en serio la aparente canonización del Estado prusiano por Hegel. Es difícil suponer que un hombre que entendía muy bien que Aristóteles, por ejemplo, canonizara la *polis* griega o ciudad-Estado en un tiempo en que su vigorosa vida estaba ya declinando, supusiera realmente que el Estado contemporáneo de su propio período representaba la forma final y culminante del desarrollo político. Y aunque Hegel pensara eso, no hay nada en su filosofía que confirme este prejuicio. Por el contrario, cabe esperar de ella que la esfera del espíritu objetivo siga desarrollándose mientras dure la historia.

De acuerdo con esta interpretación de la filosofía política, la conclusión natural que se desprende es que el filósofo debe ocuparse de explicitar lo que podríamos llamar la idea funcional de la cultura o nación a la que pertenece. Es un intérprete del espíritu de su tiempo (*die Zeitgeist*). En él y a través de él, los ideales políticos de una sociedad se elevan al nivel de la conciencia reflexiva y la sociedad se hace autoconsciente sólo cuando ha alcanzado la madurez y mira hacia atrás, sobre sí misma, en un determinado momento, es decir, cuando la forma de vida se ha actualizado ya y está a punto de convertirse en o dar lugar a otra.

Sin duda es esto lo que Hegel quiere decir y así lo demuestran sus consideraciones sobre la *República* de Platón. Pero en este caso, cabe preguntarse

cómo puede hablar al mismo tiempo de que la misión del filósofo es estudiar el concepto de la esencia del Estado.

La respuesta viene dada, a mi parecer, en términos de metafísica hegeliana. El proceso histórico es la autorrealización del espíritu o la razón. «Lo que es racional es real y lo que es real es racional».[323] Y el concepto de espíritu es el concepto de identidad-en-la-diferencia al nivel de la vida racional. El espíritu objetivo, por lo tanto, que culmina en el Estado, tiende a manifestarse como identidad-en-la-diferencia en la vida política. Y esto quiere decir que un Estado maduro o racional unificará en sí mismo los momentos de universalidad y diferencia. Abarcará la autoconciencia universal o la voluntad general de la autoconciencia, y lo hará a través de los diferentes espíritus finitos, cada uno de los cuales, como tal espíritu, posee un valor «infinito». Así pues, ningún Estado puede ser por completo maduro o racional (no puede coincidir con el concepto de Estado) a menos que reconcilie la concepción del Estado, como una totalidad orgánica, con el principio de libertad individual. Y el filósofo, que refleja en el pasado y el presente la organización política, puede discernir en qué medida se aproxima a los requisitos del Estado como tal. Pero este Estado no consiste en una substancia existente en un mundo celestial; es el *telos* o fin del movimiento del espíritu o la razón en la vida social del hombre. El filósofo puede distinguir este *telos* en su plan general, porque entiende la naturaleza de la realidad, pero de ello no se deduce que esté en una posición mejor, como filósofo, que cualquier otra persona para profetizar el futuro o decir a los hombres de Estado y a los políticos lo que deben hacer. «La filosofía llega siempre demasiado tarde a escena para hacer esto.»[324] Puede que Platón dijera a sus contemporáneos cómo debían organizar la ciudad-Estado, pero, en todo caso, lo hizo demasiado tarde, pues la forma de vida que quería reorganizar se estaba enfriando y había de caducar no mucho tiempo después. Los esquemas utópicos son superados siempre por los movimientos de la historia.

10. La función de la guerra.

Cada Estado es, en relación con los otros, un individuo soberano y requiere ser reconocido como tal. Las relaciones mutuas entre los Estados están reguladas en parte por los tratados y por las leyes internacionales, lo que presupone una aceptación por

los Estados en cuestión. Pero si esta aceptación es rechazada o retirada, el último árbitro de toda disputa es la guerra, pues no existe poder soberano alguno por encima de los Estados individuales.

Ahora bien, si Hegel estuviera solamente registrando un hecho empíricamente demostrable en la vida internacional de su tiempo, no habría razón para hacer ningún comentario en contra, pero vemos que justifica la guerra como si fuera un rasgo esencial en la historia de la humanidad. Es cierto que admite que la guerra puede traer consigo muchas injusticias, crueldad y ruina, pero sostiene que tiene un aspecto ético y que no puede considerarse como «un mal absoluto y como una mera contingencia externa».[325] Por el contrario, se trata de una necesidad racional. «Es *necesario* que lo finito, la propiedad y la vida, se *planteen* como contingentes…»[326] Y esto es precisamente lo que hace la guerra. Se trata de «la condición en la que hemos de tomar seriamente la vanidad de los bienes temporales y de las cosas que, en otro caso, sería sólo una frase edificante».[327]

Hay que hacer notar que Hegel no dice simplemente que en la guerra pueden desplegarse las cualidades morales del hombre a escala heroica, lo cual es cierto. Tampoco se contenta con decir que la guerra nos trae el carácter transitorio de lo finito. Lo que afirma es que la guerra es un fenómeno racional necesario. Para él, es el medio por el que la dialéctica de la historia da un paso adelante. Evita el estancamiento y mantiene, como él dice, la salud moral de las naciones. Es el medio principal por el que el espíritu del pueblo adquiere vigor renovado o por el que un organismo políticamente en decadencia es descartado y deja surgir una manifestación más vigorosa del espíritu. Hegel rechaza, por lo tanto, la idea kantiana de la paz perpetua.[328]

Evidentemente, Hegel no tenía ninguna experiencia de lo que él llama guerra total, y no podía tener frescas en la memoria las guerras napoleónicas y las luchas prusianas por su independencia, pero, cuando se lee lo que decía sobre la guerra y su rechazo del ideal kantiano de la paz perpetua, uno no puede por menos de tener la impresión, en parte cómica y en parte desagradable, de un profesor de universidad que trata de darle un aire romántico a un aspecto sombrío de la historia humana y vestirlo con galas metafísicas.[329]

11. Filosofía de la historia.

Mencionar las relaciones internacionales y la guerra como instrumento por el cual progresa la dialéctica histórica, nos lleva al tema del concepto hegeliano de la historia mundial.

Hegel distingue tres clases principales de historia, o, más bien, de historiografía. En primer lugar está la «historia original», es decir, la descripción de los hechos y acontecimientos que el historiador tiene frente a sí. La historia de Tucídides es un modelo apropiado de esta variedad de historia. En segundo lugar está la «historia reflexiva», que sería una historia general que fuese más allá de los límites de la experiencia histórica. Ésta constituiría la historia didáctica. En tercer lugar está la «historia filosófica» o la filosofía de la historia. Este término, dice Hegel, no significa otra cosa que «la consideración reflexiva y cuidadosa de la historia».[330] Pero no puede decirse que esta definición tan simple sea demasiado iluminadora y, como el mismo Hegel admite, hay que añadir algo más que lo aclare suficientemente.

Decir que la filosofía de la historia es la consideración reflexiva de la historia, es lo mismo que afirmar que el pensamiento pasa a intervenir en dicha consideración. Pero el pensamiento en cuestión no es, insiste Hegel, un plan preconcebido o esquema en el cual los hechos tienen que casar de algún modo. «La única idea que la filosofía aporta [es decir, a la contemplación de la historia] es la simple idea de razón, que la razón domina al mundo y que la historia mundial es un proceso racional.»[331] En cuanto a la filosofía, esta verdad la proporciona la metafísica, pero en la historia como tal, se trata sólo de una hipótesis. Así pues, la verdad de que la historia mundial es el autodesenvolvimiento del espíritu ha de presentarse como resultado de la reflexión sobre la historia. En nuestra reflexión, la historia «ha de tomarse tal como es, y hemos de proceder históricamente, empíricamente».[332]

El comentario que sale al paso es que, aun cuando Hegel rechace todo intento de meter a la historia en un molde preconcebido, el pensamiento o idea que el filósofo aporta al estudio de la historia tiene sin duda que ejercer una gran influencia en la interpretación de los acontecimientos. Aun cuando la idea se propusiese declaradamente como una hipótesis empíricamente verificable, el filósofo que, como el mismo Hegel, crea que su verdad se ha demostrado en la metafísica, propenderá, indudablemente, a insistir en aquellos aspectos de la historia que parecen avalar dicha hipótesis. Por añadidura, para el hegeliano, la hipótesis no es realmente una hipótesis sino una verdad demostrada.

Hegel hace notar, sin embargo, que incluso los historiadores «imparciales» aplican sus categorías al estudio de la historia. La imparcialidad absoluta es un mito, y no puede haber un mejor principio de interpretación que una verdad filosóficamente probada. Es evidente que la idea general de Hegel es poco más o menos la siguiente. Del mismo modo que el filósofo sabe que la realidad es el autodesenvolvimiento de la razón infinita, sabe también que la razón ha de operar en la historia de la

humanidad, pero no se puede decir de antemano en qué forma va a actuar. Para descubrirlo, hemos de estudiar los acontecimientos tal como los describen los historiadores en el sentido ordinario, y tratar de discernir el proceso racional significativo entre toda la masa de material contingente. En lenguaje teológico, sabemos de antemano que la providencia divina actúa en la historia, pero para saber cómo actúa, hemos de estudiar los datos históricos.

Ahora bien, la historia mundial es el proceso por el cual el espíritu llega a una conciencia real de sí mismo como libertad. Así pues, «la historia mundial es el progreso de la conciencia de la libertad».[333] Pero esta conciencia se obtiene sólo en y a través de la mente humana. Y el espíritu divino, tal como se manifiesta en la historia a través de la conciencia del hombre, es el espíritu del mundo (*der Weltgeist*). La historia, por lo tanto, es el proceso por el cual el espíritu del mundo llega a explicitar la conciencia que tiene de sí mismo como libre.

Pero aunque el *Weltgeist* alcanza la conciencia de sí mismo como libre sólo en y a través de la mente humana, el historiador ha de ocuparse de las naciones más que de los individuos. Así, la unidad en el desarrollo concreto del espíritu del mundo es el espíritu nacional o espíritu del pueblo (*der Volksgeist*). Con esto se refiere Hegel a la cultura del pueblo manifestada no sólo en su constitución política y en sus tradiciones, sino también en su moral, su arte, religión y filosofía. Pero un espíritu nacional no estriba por supuesto sólo en las formas legales, obras de arte, etc., sino que se trata de una totalidad viva, del espíritu de un pueblo viviendo en y a través de la gente. Y el individuo es portador del *Weltgeist* en la medida en que participa en la modalidad más limitada, el *Volksgeist*, que es a su vez una fase o momento en la vida del espíritu del mundo.

Hegel afirma, desde luego, que «en la historia del mundo, los individuos que intervienen son los pueblos, las totalidades son Estados».[334] Pero puede utilizar los términos «Estado» y «espíritu nacional» de una forma más o menos intercambiable porque el primer término significa para él algo más que el Estado jurídico. Entiende por Estado en este contexto una totalidad que existe en y a través de sus miembros, aunque no es idéntica a cualquier conjunto de ciudadanos que existen aquí y ahora, y que da forma concreta al espíritu y cultura de un pueblo o nación.

Hay que notar, sin embargo, que una razón importante por la que Hegel insiste en que la historia del mundo es la historia de los Estados es que, a su parecer, el espíritu nacional existe por sí mismo (es decir, como conciencia de sí mismo), sólo en y a través del Estado. Así pues, los pueblos que no están constituidos en Estados nacionales quedan prácticamente excluidos de la historia del mundo, pues sus espíritus están solamente implícitos: no existen «por sí mismos».

Cada espíritu nacional, por lo tanto, que se encuentre englobado en un Estado, es una fase o momento en la vida del *Weltgeist*. Por supuesto, este espíritu del mundo es

realmente el *resultado* de una interacción de espíritus nacionales. Son, por así decirlo, los momentos de su actualización. Los espíritus nacionales son limitados y finitos y «sus destinos y actos en sus relaciones con otros revelan la dialéctica de la finitud de estos espíritus. De esta dialéctica surge el *espíritu universal*, el *espíritu del mundo* ilimitado que emite su juicio —y su juicio no permite apelación— sobre los espíritus finitos nacionales. Lo hace dentro de la *historia del mundo*, que es el *tribunal mundial* para los juicios».[335] El juicio de las naciones es para Hegel inmanente en la historia, y el verdadero destino de cada nación constituye su juicio.

El espíritu, por lo tanto, en su avance hacia una completa y explícita autoconciencia, toma la forma de manifestaciones limitadas y unilaterales de sí mismo, de los diversos espíritus nacionales. Y Hegel supone que en cualquier época del espíritu del mundo hay una nación determinada que representa de forma especial el desarrollo del espíritu del mundo. «Este pueblo es el que predomina en la historia mundial de su época, y *solamente puede estar una vez en este puesto privilegiado*.»[336] Su espíritu nacional se desarrolla, alcanza el cénit y vuelve a declinar, después de lo cual, la nación desciende a un segundo plano de las etapas históricas. Hegel piensa, sin duda, en la forma en que España, por ejemplo, se convirtió en un gran imperio, con un sello y una cultura peculiares, para después declinar. Pero supone también sin más, que una nación no puede ocupar nunca el centro del escenario más de una vez, y esta afirmación es discutible, a menos, desde luego, que mantengamos que una nación que disfruta del primer puesto en el mundo por segunda vez, es en realidad una nación diferente con un espíritu distinto. En todo caso, el deseo de Hegel de encontrar una determinada nación mundialmente histórica para cada época, contribuye a limitar su concepción de la historia.

El decir esto, sin embargo, no le impide que, en sus conferencias sobre filosofía de la historia, Hegel cubra un amplio campo. Como trata de la historia mundial, está obligado a hacerlo así. La primera parte de su obra se refiere al mundo oriental, incluida la China, India, Persia, Asia Menor, Palestina y Egipto. En su segunda parte trata del mundo griego, y en la tercera, del mundo romano, incluyendo el surgir del cristianismo y su puesto como potencia histórica (*geschichtliche Macht*). La cuarta parte está dedicada a lo que Hegel llama el mundo germánico. El período abarca desde el imperio bizantino hasta la Revolución Francesa y las guerras napoleónicas. El mahometismo recibe una breve atención en esta cuarta parte.

Los orientales, de acuerdo con Hegel, no sabían que el hombre era libre como tal, y al desconocerlo, no lo fueron. Sólo sabían que *un* hombre, el déspota, era libre. «Pero por esta misma razón, esta libertad es sólo capricho, ferocidad o pasión brutal, o bien una suave docilidad en las pasiones que es por sí mismo un accidente de la naturaleza o un capricho. El *único* hombre libre es por tanto sólo un déspota y no es un hombre libre ni un verdadero ser humano.»[337]

En el mundo grecorromano surge la conciencia de libertad. Pero los griegos y los romanos de los tiempos clásicos sabían solamente que *algunos* hombres son libres, es decir, los hombres libres opuestos a los esclavos. Incluso hombres como Platón y Aristóteles fueron ejemplo de esta fase inadecuada en el crecimiento de la conciencia de la libertad.

En opinión de Hegel, fueron los pueblos germánicos los que, bajo la influencia del cristianismo llegaron primero a tener conciencia de que el hombre es libre por el simple hecho de serlo. Pero si bien este principio fue siempre reconocido por el cristianismo, no quiere decir que encontrara en todo momento su expresión en las leyes, la organización gubernamental y política y las instituciones. La conciencia interior de la libertad del espíritu hubo de objetivarse explícitamente y aquí es donde Hegel atribuye un papel preponderante a los pueblos germánicos.

Ahora bien, hemos visto que las unidades a las que se da mayor importancia en la historia mundial son los Estados nacionales, pero también es cierto que Hegel atribuye gran trascendencia a los que él llama individuos de importancia histórica mundial (*die weltgeschichtlichen Individuen*), tales como Alejandro Magno, Julio César y Napoleón, lo que tal vez implique una cierta incoherencia. Pero los espíritus nacionales y el espíritu del mundo que surge de su dialéctica de la existencia, viven y operan sólo en y a través de los seres humanos. El punto de vista de Hegel es que el espíritu del mundo ha utilizado a ciertos individuos como sus instrumentos, de forma muy significativa. Utilizando un lenguaje religioso, serían los instrumentos especiales de la divina providencia.

Tenían, desde luego, sus pasiones subjetivas y motivos privados. Napoleón, por ejemplo, puede que estuviera dominado por las ambiciones personales y la megalomanía. Pero aunque los motivos privados, conscientes e inconscientes, de un César o un Napoleón son interesantes para el biógrafo o el psicólogo, no son demasiado importantes para el filósofo de la historia que se interesa en tales hombres por lo que tienen de instrumentos del espíritu del mundo. Nada verdaderamente importante, señala Hegel, se hace en este mundo sin pasión, pero las pasiones de las grandes figuras de la historia son utilizadas como instrumentos del espíritu del mundo y muestran «la astucia de la razón». Cualesquiera que fuesen los motivos que tuvo Julio César para cruzar el Rubicón, su acción tuvo una importancia histórica que trascendió probablemente todo lo que él podía comprender entonces. Cualesquiera que fueran sus intereses privados, la razón cósmica del espíritu en su «astucia» utilizó estos intereses para transformar la república en imperio y para elevar el genio y el espíritu romanos a la cumbre de su desarrollo.

Si hacemos abstracción de toda la metafísica implícita, no hay duda de que Hegel está diciendo algo muy razonable. No es absurdo afirmar, por ejemplo, que el historiador está, o debiera estar, más interesado por lo que Stalin realizó realmente

por Rusia que en la psicología del tirano. Pero la visión teleológica de la historia que tiene Hegel, implica además, por supuesto, que lo que Stalin hizo no tuvo más remedio que hacerse, y que el dictador ruso, con todas sus desagradables características, fue un instrumento en las manos del espíritu del mundo.[338]

12. Algunos comentarios sobre la filosofía de la historia de Hegel.

En vista de la ya excesiva extensión de este capítulo, no quiero ni repetir ni ampliar las consideraciones generales sobre la filosofía de la historia que hice en el volumen anterior,[339] pero pueden ser apropiados uno o dos comentarios relacionados con el concepto hegeliano de la historia mundial.

En primer lugar, si la historia es un proceso racional en el sentido de que es un proceso teleológico, un movimiento hacia una meta que está determinada por la naturaleza del Absoluto más que por ninguna decisión humana, puede parecer que todo lo que ocurre está justificado por el mismo hecho de que ocurra. Y si la historia del mundo es por sí misma el más alto tribunal, en el que se juzga a las naciones, puede parecer que el poder es la razón. Por ejemplo, si una nación conquista a otra, parece deducirse de ello que su acción está justificada por su éxito.

Pero decir que «el poder tiene la razón» se entiende, por lo general, como la expresión de ese tipo de postura cínica manifestado por Calicles en el *Gorgias* de Platón. Para él, el concepto de una ley moral universalmente obligatoria y fundamentalmente incambiable es la creación de un instinto de autodefensa por parte de los débiles que tratan de este modo de esclavizar al fuerte y libre. El hombre verdaderamente libre y fuerte va más allá de esta noción de moralidad y la rechaza. Ve que la única razón es la fuerza. En sus juicios, los débiles, esclavos de la naturaleza, admiten de forma implícita la verdad de este juicio, aunque no son conscientes del hecho. Pues, débiles individualmente, tratan de ejercer un poder colectivo imponiendo en los fuertes un código que sirve para su propia defensa.

Pero Hegel no era un cínico, como ya hemos visto. Estaba convencido del valor de la persona humana como tal y no sólo del de algunas. Su caso no es tanto el del cínico que cree que el poder es la razón, como del exageradamente optimista que piensa que en la historia lo racional es el factor dominante.

Es discutible, sin embargo, que a la larga no lleguen a la misma meta Hegel y el cínico, si bien partieron en un principio de supuestos diferentes. Si la razón prevalece siempre en la historia, el poder triunfante está siempre justificado, aunque lo está porque tiene razón y no porque es fuerte. Hegel admite, por ejemplo, que los juicios morales pueden aplicarse a los que él llama los individuos de importancia histórica mundial, pero aclara también que tales juicios tienen para él una mera rectitud formal. Desde el punto de vista de un sistema dado de ética social, un gran revolucionario, por ejemplo, puede ser un hombre malo. Pero desde el punto de vista de la historia mundial, sus hechos están justificados porque cumple los requerimientos del espíritu universal. Y, si una nación conquista a otra, su acción está justificada por ser un momento en la dialéctica de la historia del mundo, cualquiera que sea el juicio moral que merezcan los individuos implicados cuando se les considera como sujetos de sus características privadas. La historia del mundo no está interesada en este segundo aspecto de la situación.

Podemos decir, por lo tanto, que es la postura metafísica de Hegel más que su carácter cínico la que le lleva a justificar todos los acontecimientos propios del historiador o del filósofo de la historia. Hegel sostiene que lo único que hace es tomar en serio y aplicar a la historia en su totalidad, la doctrina cristiana de la divina providencia. Pero existen claras diferencias. Cuando se ha transformado al Dios trascendente en un Absoluto hegeliano y el juicio se ha hecho puramente inmanente a la historia, no puede por menos de llegarse a la conclusión que, desde el punto de vista de la historia universal, todos los acontecimientos y acciones que constituyan momentos en la automanifestación del Absoluto están justificados sin más, y todos los aspectos morales que tanto importan desde un punto de vista cristiano, carecen de importancia. No quiero decir, por supuesto, que de ello se deduce que Hegel está equivocado, y tampoco digo que el historiador cristiano está obligado a moralizar. Pero la filosofía de la historia de Hegel es mucho más que lo que los historiadores entienden corrientemente por historia. Es una interpretación metafísica de la historia, y mi opinión es que la metafísica de Hegel le lleva a conclusiones con las que el teólogo cristiano no estaría de acuerdo. Es cierto que Hegel creía que él estaba dando la esencia filosófica de la doctrina cristiana de la providencia, pero, de hecho, esta «desmitificación» era en realidad una transformación.

El mencionar la metafísica de Hegel sugiere otro comentario. Si, tal como mantiene Hegel, la historia mundial es el proceso por el cual el espíritu universal se realiza a sí mismo en el tiempo, es difícil entender por qué el fin del proceso no había de ser un Estado mundial universal, o una sociedad mundial, en el que la libertad personal se realizara perfectamente dentro de una unidad omnicomprensiva. Aun cuando Hegel quisiera insistir en que lo universal es una manifestación de lo particular y que lo particular en cuestión lo constituyen los espíritus nacionales,

parece razonable que el objetivo ideal de todo el movimiento fuera una federación mundial que representara el universal concreto.

Pero Hegel no adoptó este punto de vista y la historia universal es para él esencialmente la dialéctica del espíritu de las naciones o Estados, que son la forma especial que el espíritu asume en la historia. Si consideramos al espíritu elevándose por encima de estas formas finitas particulares, entramos en la esfera del espíritu absoluto, que constituirá el tema del siguiente capítulo.

Capítulo XI Hegel. —III

1. La esfera del espíritu absoluto.

Como hemos visto, las dificultades aparecen cuando intentamos profundizar en el esquema sistemático hegeliano. Por ejemplo, apenas comenzamos a investigar sobre la referencia ontológica de la idea lógica y sobre la relación precisa que hay entre logos y naturaleza, nos encontramos con varias posibles interpretaciones. Sin embargo, es fácil exponer las líneas generales del sistema. El Absoluto es ser. El ser considerado primariamente (aunque este término no debe entenderse en un sentido temporal) como la idea, se objetiva en naturaleza, es decir, en mundo material. En cuanto objetivación de la idea, la naturaleza manifiesta la idea. Al mismo tiempo, no puede hacerlo de modo adecuado, ya que el ser, el Absoluto, se define como espíritu, como pensamiento que se piensa a sí mismo, y debe hacerse existente como tal, lo que no le es posible en cuanto naturaleza, aunque la naturaleza es condición de su objetivarse. El ser pasa a existir como espíritu, y así manifiesta su esencia de modo adecuado solamente en y a través del espíritu humano. Pero cabe concebir al ser en cuanto espíritu de modos muy diversos. Cabe concebirlo «en sí mismo», bajo el aspecto del espíritu finito en su interioridad o subjetividad. Esta esfera es la del espíritu subjetivo. Cabe concebirlo saliendo de sí mismo y objetivándose en las instituciones que establece o crea, especialmente en el Estado. Y puede también ser concebido superando la finitud y conociéndose a sí mismo como ser, como totalidad. Ésta es la esfera del espíritu absoluto. El espíritu absoluto existe únicamente en y a través del espíritu humano, pero existe a un nivel en el cual el espíritu humano individual no es ya una mente finita, encerrada en sus propios pensamientos, intereses, emociones y fines privados, sino que ha llegado a ser un momento en la vida del infinito en cuanto identidad-en-la-diferencia que se conoce a sí misma como tal. En otros términos, el espíritu absoluto es espíritu al nivel del conocimiento absoluto del que Hegel habla en *La fenomenología del espíritu*. De esta manera, puede decirse que el conocimiento humano del Absoluto y el conocimiento que el Absoluto realiza de sí mismo son dos aspectos de la misma realidad, ya que el ser se actualiza como pensamiento que se piensa a sí mismo, existiendo concretamente a través del espíritu humano.

Es preciso aclarar algo, antes de seguir adelante. Yo tengo conciencia de mí mismo como ser finito. Tengo, por decirlo así, mi propia autoconciencia enteramente distinta de la de cualquier otro ser humano. Pero aunque esta autoconciencia subjetiva, como cualquier otra, está en el Absoluto, Hegel, al hablar de conocimiento absoluto, no se está refiriendo a ella. El conocimiento absoluto tiene lugar cuando soy consciente no sólo de mí mismo en cuanto individuo finito que existe frente a otras personas y cosas finitas, sino también, y sobre todo, del Absoluto como realidad última y omnicomprensiva. Cuando lo alcanzo, mi conocimiento de la naturaleza como manifestación objetiva del Absoluto y del Absoluto retornando a sí mismo como subjetividad en forma de espíritu, existiendo en y a través de la vida espiritual del hombre en la historia, es un momento en la autoconciencia absoluta, es decir, en el autoconocimiento del ser o Absoluto.

El tema puede plantearse de este modo. Hemos visto que, según Hegel, el espíritu universal surge a partir de la dialéctica de los espíritus nacionales, y ya se ha hecho notar, en los comentarios finales al último capítulo, que lo que lógicamente cabría esperar de esta concepción sería la conclusión de que la finalidad o meta de la historia fuera una sociedad universal, un Estado mundial, o, al menos, una federación mundial de Estados. Pero el punto de vista de Hegel es otro. Los espíritus nacionales son limitados y finitos. Y al concebir el espíritu universal como superando esta finitud y limitación y existiendo como espíritu infinito, debemos concebirlo como conocimiento, como pensamiento que se piensa a sí mismo. De este modo, nos salimos de la esfera política. Hegel describe al Estado como la substancia ética autoconsciente, en el sentido de que concibe y persigue sus propios fines, pero no como pensamiento que se piensa a sí mismo o como personalidad. El pensamiento que se piensa a sí mismo es espíritu conociéndose como espíritu y como naturaleza en cuanto objetivación suya y condición para su existencia concreta como tal espíritu. Es el Absoluto conociéndose a sí mismo como totalidad, esto es, como identidad-en-la-diferencia; ser infinito, con conciencia reflexiva de las distintas fases o momentos de su propia vida. Es espíritu liberándose de las limitaciones de la finitud que caracterizan al espíritu nacional.

De este modo el espíritu absoluto es la síntesis o unidad del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo en un plano superior. Es a la vez subjetividad y objetividad, ya que no es sino el espíritu conociéndose a sí mismo. Pero en tanto que en las esferas del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo nos encontramos con el espíritu finito, primero en su intimidad, luego en su automanifestación en instituciones objetivas, tales como la familia y el Estado, en la esfera del espíritu absoluto nos encontramos con el espíritu infinito conociéndose a sí mismo como tal. Esto no significa que el espíritu infinito sea algo opuesto a y existiendo con entera independencia del espíritu finito. Lo infinito existe en y a través de lo finito. Pero en la esfera del espíritu

absoluto el infinito es reflexivamente consciente de sí mismo como tal. Por ello el espíritu absoluto no es una repetición, por así decirlo, del espíritu subjetivo. Es el retorno del espíritu a sí mismo en un plano superior, en el que la subjetividad y la objetividad se unen en un acto infinito.

Sin embargo, hablar de un acto infinito puede dar lugar a equívocos, ya que sugiere la idea de una intuición eternamente inmutable de parte del Absoluto, mientras que para Hegel el espíritu absoluto es la vida de la autoconciencia del Absoluto en su desenvolvimiento, el proceso en virtud del cual el Absoluto se actualiza precisamente como pensamiento que se piensa a sí mismo; proceso que se efectúa en tres niveles principales: el arte, la religión y la filosofía.

Lo que Hegel quiere decir puede entenderse mejor si abordamos el tema desde la perspectiva del conocimiento humano del Absoluto. En primer lugar, el Absoluto puede ser aprehendido bajo la forma sensible de la belleza en cuanto se manifiesta en la naturaleza, o, mejor aún, en la obra de arte. Así pues, Hegel acepta la teoría de Schelling acerca de la significación metafísica del arte. En segundo lugar, el Absoluto puede ser aprehendido en forma de pensamiento representativo o figurativo, que halla su expresión en el lenguaje de la religión. En tercer lugar, el Absoluto puede ser aprehendido de modo puramente conceptual, esto es, en el terreno de la filosofía especulativa. Así pues, el arte, la religión y la filosofía contienen una referencia al Absoluto. El ser divino infinito es el contenido o tema de las tres actividades del espíritu. Pero aunque tengan el mismo contenido, la forma es diferente. Es decir, el Absoluto es aprehendido de forma distinta. En cuanto tienen el mismo contenido u objeto, arte, religión y filosofía pertenecen a la esfera del espíritu absoluto. Pero las diferencias formales muestran que se trata de fases distintas de la vida del espíritu absoluto.

Por consiguiente, la filosofía del espíritu absoluto consta de tres partes principales, la filosofía del arte, la filosofía de la religión y lo que podríamos llamar la filosofía de la filosofía. Y como Hegel procede dialécticamente, mostrando cómo el arte se transmuta en, o reclama el tránsito a la religión, y cómo a su vez la religión exige la transición a la filosofía, es importante comprender en qué sentido el elemento temporal entra en esta dialéctica y en qué sentido no.

En su filosofía del arte, Hegel no se limita a una exposición puramente abstracta de la esencia de la conciencia estética. Examina el desarrollo histórico del arte e intenta mostrar la evolución de la conciencia estética hasta llegar al punto en que ésta exige la transición a la conciencia religiosa. Del mismo modo, en su filosofía de la religión no se limita a delinear los rasgos o momentos esenciales de la conciencia religiosa; estudia la historia de la religión desde la religión primitiva hasta la religión absoluta, el cristianismo, y emprende la tarea de hallar un esquema dialéctico de evolución en la conciencia religiosa hasta llegar al punto en el que ésta exige un paso

al punto de partida de la filosofía especulativa. Por consiguiente, hay una mezcla de elementos temporales y no temporales. De un lado, la evolución histórica real del arte, la religión y la filosofía constituyen procesos temporales. Esto es bastante claro. Por ejemplo, el arte griego clásico precede temporalmente al arte cristiano, y la religión griega precede temporalmente a la religión cristiana. De otra parte, Hegel no era tan necio como para suponer que el arte se desarrolló en todos sus aspectos antes de que la religión apareciera en escena o que no hubo filosofía antes de la aparición de la religión absoluta. Era tan consciente como cualquier otra persona de que los templos griegos tenían relación con la religión griega, y de que hubo filósofos griegos. La transición dialéctica del concepto de arte al concepto de religión y del concepto de religión al de filosofía es considerada, en sí misma, intemporal; se trata en esencia de una progresión conceptual y no temporal o histórica.

Hegel podría haberse limitado a la exposición de un movimiento puramente conceptual, en el que la prioridad implicada fuera únicamente lógica y no temporal. Pero la vida del espíritu es un desarrollo histórico en el que una forma de arte sucede a otra, un estadio en la evolución de la conciencia religiosa a otro, un sistema filosófico a otro sistema. Y Hegel estaba interesado en mostrar el funcionamiento del esquema dialéctico en la historia del arte, de la religión y de la filosofía. De aquí que la filosofía del espíritu absoluto, tal y como la expone, no pueda abstraerse de toda sucesión temporal. Hay, por tanto, dos aspectos, muchas veces difíciles de distinguir tajantemente. En cualquier caso, no cabe duda de que sería reducir a un sinsentido la doctrina de Hegel entender, por ejemplo, que la religión comienza sólo cuando el arte acaba. En mi opinión, es evidente que Hegel consideraba el arte, la religión y la filosofía como actividades permanentes del espíritu humano. Puede haber pensado que la filosofía es la actividad superior de entre todas ellas; pero de ello no ha de inferirse que imaginase que el hombre pudiera llegar a ser nunca puro pensamiento.

Para concluir este apartado, he de llamar aún la atención sobre otro punto. Es un error pensar que, según Hegel, el Estado constituye la realidad suprema y que la vida política sea la más noble actividad del hombre. No obstante, como hemos visto, la esfera del espíritu objetivo nos conduce a la esfera del espíritu absoluto. Y mientras que alguna forma de organización social es condición para que se den arte, religión y filosofía, estas tres actividades constituyen las expresiones superiores del espíritu. Hegel exaltó, sin duda, al Estado, pero exaltó, aún más, el papel de la filosofía.

2. La filosofía del arte.

Hablando dialéctica o lógicamente, el Absoluto se manifiesta en primer término en forma de inmediatez, es decir, bajo la apariencia de objetos sensoriales. Como tal, es aprehendido como belleza, que es «la apariencia sensible [*Scheinen*] de la idea».[340] Y esta apariencia sensible de la idea, este brillar del Absoluto a través del velo de los sentidos, recibe el nombre de ideal. Desde una cierta perspectiva, la idea como belleza es, indudablemente, idéntica a la idea como verdad, ya que es el mismo Absoluto el que es aprehendido como belleza por la conciencia estética y como verdad en filosofía. Pero las formas o modos de aprehensión son distintas. La intuición estética y la filosofía no son una misma cosa. Por esta razón la idea en cuanto belleza recibe el nombre de ideal.

Sin negar la existencia de la belleza en la naturaleza, Hegel insiste en la superioridad de la belleza artística, ya que ésta es una creación inmediata del espíritu; la manifestación que el espíritu hace de sí mismo, y el espíritu y sus productos son superiores a la naturaleza y sus fenómenos. Por lo tanto, Hegel dirige principalmente su atención a la belleza artística. Es cierto que puede lamentarse que subestimara la belleza natural, que es expresión de la divina; pero dada la construcción de su sistema, difícilmente habría podido hacer otra cosa que concentrar su atención en la belleza artística, ya que había abandonado la consideración de la filosofía de la naturaleza para consagrarse a la filosofía del espíritu.

Pero cuando decimos que la belleza artística es el rostro o apariencia sensible de la idea, ¿qué queremos decir? Esta afirmación ¿es algo más que una formulación altisonante, pero imprecisa? La respuesta es extremadamente simple. La idea representa la unidad de la subjetividad y la objetividad. Y en el mundo armonioso del arte esta unidad está expresada o representada en la unión del contenido espiritual de la obra de arte con su estructura externa o material. Espíritu y materia, subjetividad y objetividad, se funden en una unidad armoniosa o síntesis. «La tarea del arte es presentar la idea a la intuición inmediata en forma sensible, y no en forma de pensamiento o espiritualidad pura. Y el valor y dignidad de esta presentación descansa en la correspondencia o unidad de los aspectos ideal y material que encierran respectivamente su contenido y su consistencia material, de tal modo que la perfección y excelencia del arte y la conformidad de sus productos con el concepto esencial depende del grado de armonía interna y de unidad con el que el contenido ideal y la materia sensible se interpenetran.»[341]

Es evidente que Hegel no afirmaba que el artista sea consciente de que su obra constituya una manifestación de la naturaleza del Absoluto, ni que un hombre fuera incapaz de apreciar la belleza de una obra de arte a menos de tener esta conciencia. El artista y el espectador pueden sentir que la obra es, por así decirlo, perfecta, en el

sentido de que añadirle o quitarle algo sería deteriorar o desfigurar la obra de arte. Ambos pueden sentir la fusión perfecta del contenido espiritual y de la encarnación sensible, así como experimentar que la obra es, en algún sentido indeterminado, una manifestación de «verdad». Pero esto no significa de ningún modo que uno u otro sean capaces de enunciar el significado metafísico de la obra de arte, lo cual no implica ningún defecto de la conciencia estética, ya que es la filosofía y no la conciencia estética, la que aprehende de modo explícito o reflexivo el significado metafísico del arte. En otras palabras, esta aprehensión se produce a partir de la reflexión filosófica *sobre* el arte, reflexión que es una cosa muy distinta de la creación artística. Un gran artista puede ser un mal filósofo o no ser filósofo en ningún sentido, del mismo modo que un gran filósofo puede ser muy bien incapaz de pintar un cuadro hermoso o de componer una sinfonía.

En la obra de arte perfecta, se da, como hemos visto, una armonía completa entre el contenido ideal y la forma sensible que lo expresa. Los dos elementos se interpenetran y funden. Pero este ideal artístico no se alcanza siempre. Y los diferentes tipos de relación posibles entre estos elementos corresponden a los tipos fundamentales de arte.

En primer lugar, nos encontramos con un tipo de arte en el que el elemento sensible predomina sobre el contenido espiritual o ideal en el sentido de que el último no se ha adueñado aún de su medio de expresión y no brilla a través de los velos de lo sensible. En otras palabras, el artista sugiere, más bien que expresa, su significado. Hay ambigüedad y aire de misterio. Este tipo de arte es el arte *simbólico*, que encontramos, por ejemplo, en el antiguo Egipto. «En *Egipto* tenemos la ejemplificación perfecta del modo simbólico de expresión, tanto por su contenido peculiar como por su forma. Egipto es el país del símbolo, que emprende la tarea espiritual de la autointerpretación del espíritu, sin ser realmente capaz de llevarla a cabo.»[342] Y Hegel ve en la esfinge «el símbolo de lo simbólico mismo».[343] Se trata del «enigma objetivo».[344]

Hegel subdivide en fases el arte simbólico y se extiende sobre la diferencia entre el arte hindú y egipcio y la poesía religiosa de los hebreos. Pero no podemos entrar en detalles. Es suficiente constatar que, para él, el arte simbólico conviene más a las primeras épocas de la humanidad cuando el mundo y el hombre mismo, la naturaleza y el espíritu se experimentan como misteriosos y enigmáticos.

En segundo lugar, hay un tipo de arte en el que el contenido espiritual o ideal se funde en una armoniosa unidad. Es el arte *clásico*. Mientras en el arte simbólico el Absoluto se concibe como un único misterioso y sin forma que es más bien sugerido que expresado en la obra de arte, en el arte clásico el espíritu se concibe bajo la forma concreta de espíritu individual autoconsciente, cuya encarnación material es el cuerpo humano. Por consiguiente, este tipo de arte es predominantemente antropomórfico.

Los dioses son sólo seres humanos glorificados. Y de este modo el arte clásico más importante es la *escultura*, que presenta al espíritu como espíritu finito corporalmente determinado.

De la misma manera que Hegel asocia el arte simbólico con los hindúes y egipcios, asocia el arte clásico con los griegos. En las grandes obras de la escultura griega nos encontramos con la unión perfecta del espíritu y la materia. El contenido espiritual brilla a través de los velos de lo sensible; está expresado, y no meramente sugerido en forma simbólica. El cuerpo humano, tal y como lo representa Praxiteles, es clara expresión del espíritu.

Sin embargo, «el arte clásico y su religión de la belleza no satisfacen plenamente las profundidades del espíritu».[345] Y así nos encontramos con el tercer tipo de arte, es decir, con el arte *romántico*, en el que el espíritu, sentido como infinito, tiende a desbordar, por así decirlo, su encarnación material y a despojarse de su velo sensible. En el arte clásico se da una fusión perfecta del fondo ideal y de la forma sensible. Pero el espíritu no es sólo el espíritu finito particular, unido a un cuerpo determinado; es también el infinito divino. Y en el arte romántico que es, en el fondo, el arte de la cristiandad, ninguna encarnación sensible se siente como adecuada al contenido espiritual. No se trata, como en el arte simbólico, de que el contenido espiritual se sugiera más bien que se exprese, debido a que el espíritu no se concibe todavía tal y como es y permanece impenetrable como un enigma o problema. Se trata más bien de que el espíritu se conciba como vida espiritual infinita en cuanto Dios, y por consiguiente como excediendo a cualquier envoltura sensible finita.

Según Hegel el arte romántico está referido a la vida del espíritu, que es movimiento, acción, conflicto. El espíritu debe, por así decirlo, morir para vivir. Es decir, debe penetrar en lo que no es él mismo para que pueda llegar a ser él mismo. Esta verdad está expresada en el cristianismo, en la doctrina del autosacrificio y la resurrección, ejemplificada sobre todo en la vida, muerte y resurrección de Cristo. Las artes típicamente románticas son, por lo tanto, aquellas que se adaptan mejor a la expresión del movimiento, de la acción, del conflicto, tales como la pintura, la música y la poesía. La arquitectura es menos apta para expresar la vida interior del espíritu y constituye la forma típica de expresión del arte simbólico. La escultura, manifestación típica del arte clásico, se adapta más que la arquitectura a este fin, pero se limita a lo externo, al cuerpo, y expresa el movimiento y la vida de un modo muy limitado. Sin embargo, en poesía, el medio consiste en palabras, es decir, en imágenes sensuales expresadas a través del lenguaje, y es por consiguiente más apta para expresar la vida del espíritu.

Esta asociación de las artes particulares con tipos definidos de arte de carácter general no debe entenderse en un sentido excluyente. Por ejemplo, la arquitectura está especialmente vinculada al arte simbólico porque, siendo capaz de expresar el

misterio, es de todas las bellas artes la menos dotada para expresar la vida del espíritu. Pero esto no equivale a negar que haya formas de arquitectura que sean características del arte clásico o romántico. Así, el templo griego, la mansión perfecta de la deidad antropomórfica, es un ejemplo claro de arquitectura clásica, en tanto que el gótico, ejemplo de arquitectura romántica, expresa la sensación de que lo divino trasciende la esfera de la finitud y de la materia. En contraste con el templo griego podemos ver cómo «el carácter romántico de las iglesias cristianas radica en el modo en que surgen de la tierra y se disparan hacia las alturas».[346]

Del mismo modo, la escultura no está confinada al arte clásico, aunque sea la forma artística característica del mismo, ni la pintura, la música y la poesía están confinadas al arte romántico. Pero no podemos dedicar más tiempo a seguir la exposición que Hegel hace de las distintas bellas artes.

Ahora bien: si consideramos el arte únicamente en sí mismo, no cabe duda de que el tipo superior de arte será aquel en el que contenido espiritual y envoltura sensible estén en armonioso y perfecto acuerdo. Pero si consideramos la conciencia estética como un estadio de la automanifestación de Dios o como uno de los niveles del conocimiento de Dios por el hombre, nos veremos obligados a reconocer que el arte romántico constituye el tipo superior de arte, ya que, como hemos visto, en él, el espíritu infinito tiende a desprenderse de los velos de lo sensible, hecho que se hace aún más evidente en la poesía. Por supuesto, que en cuanto permanecemos de algún modo en el terreno del arte, los velos de lo sensible nunca pueden ser abandonados por completo. Pero el arte romántico representa el punto de transición de la conciencia estética a la conciencia religiosa. Cuando la inteligencia percibe que ninguna envoltura material es apta para la expresión del espíritu, pasa de la esfera del arte a la de la religión.[347] El arte no puede satisfacer al espíritu como medio de aprehensión de su propia naturaleza.

3. La filosofía de la religión.

Si el Absoluto es espíritu, razón, pensamiento que se piensa a sí mismo, sólo puede ser aprehendido en cuanto tal por el pensamiento mismo. Cabría, por consiguiente, esperar que Hegel pasara directamente del arte a la filosofía, mientras que de hecho introduce un modo intermedio de aprehender el Absoluto, la religión.

«La esfera de la vida consciente más próxima, en un orden ascendente, al reino del arte, es la religión.»[348] Evidentemente, Hegel no trata sólo de completar una tríada, de modo que la esfera del espíritu absoluto se conforme al esquema general del sistema, ni tampoco se trata simplemente de que comprenda la necesidad de una consideración filosófica de la religión, dada la importancia de esta última en la historia de la humanidad, y del hecho evidente de que viene referida a lo divino. La inserción de la religión entre la filosofía y el arte se debe ante todo a la creencia hegeliana de que la conciencia religiosa representa un modo intermedio de aprehender el Absoluto. La religión, considerada en su conjunto, es, o envuelve de modo esencial, la automanifestación del Absoluto en forma de *Vorstellung*, término que en este contexto puede traducirse como pensamiento figurativo o representativo. De un lado, la conciencia religiosa difiere de la conciencia estética en que la primera *piensa* el Absoluto. De otro lado, el tipo de pensamiento que caracteriza a la religión no es un pensamiento conceptual puro del tipo del de la filosofía: es un pensamiento vestido de fantasía, un producto de la unión entre la imaginación y el pensamiento. Una *vorstellung* es un concepto, pero no es el concepto puro del filósofo, sino más bien un concepto pictórico o imaginativo.

Por ejemplo, la verdad de que la idea lógica, el *logos*, se objetiva en naturaleza es aprehendida en la conciencia religiosa (al menos en el judaísmo, cristianismo y mahometismo) bajo la forma del concepto imaginativo o representativo de la libre creación del mundo por un Dios trascendente. Asimismo, la verdad de que el espíritu finito es esencialmente un momento en la vida del espíritu infinito es aprehendida por la conciencia cristiana bajo la forma de la doctrina de la encarnación y de la unión del hombre con Dios a través de Cristo. Para Hegel, las verdades tienen el mismo contenido, pero los modos de aprehensión son diferentes, así como los de expresión. Por ejemplo, la idea de Dios en la conciencia cristiana y el concepto de Absoluto tienen para Hegel el mismo contenido: se refieren a o significan la misma realidad. Pero esta realidad es aprehendida y descrita de modo distinto.

En cuanto a la existencia de Dios, hay un sentido obvio en el que Hegel no necesita ningún género de prueba. Ningún género de prueba, bien entendido, fuera del sistema mismo, ya que Dios es el ser, y la naturaleza del ser se demuestra en la lógica o metafísica abstracta. Al mismo tiempo, Hegel dedica una atención considerable a las pruebas tradicionales de la existencia de Dios. Hoy en día —dice— estas pruebas han caído en descrédito. Se consideran, no sólo completamente anticuadas desde el punto de vista filosófico, sino también irreligiosas e impías de hecho desde una concepción religiosa, ya que existe una fuerte tendencia a substituir todo intento de proporcionar a la fe un fundamento racional por una fe irrazonada y por sentimientos piadosos de carácter emocional. En realidad, el tema de las pruebas ha llegado a estar tan pasado de moda que «las pruebas son escasamente conocidas

aquí y allá, incluso como datos históricos, y los teólogos, que profesan un conocimiento científico de las verdades religiosas, llegan a desconocerlas también».[349] Sin embargo, las pruebas no merecen este desprecio, ya que tienen su origen en «la necesidad de satisfacer al pensamiento, a la razón»[350] y representan la elevación de la inteligencia humana a Dios, haciendo explícito el movimiento inmediato de la fe.

Hablando de la prueba cosmológica, Hegel señala que su defecto esencial es que, en su formulación tradicional, pone lo finito como algo que existe por sí mismo y a continuación intenta hacer una transición al infinito como algo diferente de lo finito. Pero este defecto puede subsanarse si comprendemos que «el ser ha de ser definido no sólo como finito sino también como infinito».[351] En otras palabras, hemos de mostrar que «el ser de lo finito no es sólo su ser, sino también el ser de lo infinito».[352] A su vez, desde luego, hemos de mostrar que el ser infinito se manifiesta a sí mismo en y a través de lo finito. Únicamente una verdadera filosofía del ser, que muestre que no existe el supuesto abismo entre lo infinito y lo finito puede refutar las objeciones contra la transición de lo uno a lo otro y viceversa, y echar por tierra la crítica kantiana de las pruebas. Todo esto equivale a afirmar que la verdadera prueba de la existencia de Dios es el sistema hegeliano mismo. Y exponer este sistema es, evidentemente, una tarea puramente filosófica. De aquí que la filosofía de la religión se ocupe con mayor intensidad de la conciencia religiosa y su modo o modos de aprehender a Dios que de probar la existencia de éste.

Considerada en abstracto, la conciencia religiosa comprende tres momentos o fases principales. El primero, como cabe esperar del esquema normal de la dialéctica hegeliana, es el momento de la universalidad. Se concibe a Dios como realidad indiferenciada, única e infinita. El segundo momento es el de la particularidad. Al concebir a Dios, yo distingo entre yo mismo y Él, entre lo infinito y lo finito. Llega a ser para mí un objeto sobre y frente a mí. Y mi conciencia de Dios como «fuera» de mí o sobre y frente a mí implica la conciencia de mí mismo como separado o alienado de Él, como pecador. Por último, el tercer momento es el de la individualidad, del retorno de lo particular a lo universal, de lo finito a lo infinito. Separación y alienación son superadas. Para la conciencia religiosa, este hecho tiene lugar a través del culto y del camino de la salvación, es decir, a través de los distintos medios por los que el hombre se concibe a sí mismo entrando en unión con Dios.

La mente evoluciona de este modo a partir del pensamiento abstracto y desnudo de Dios a la conciencia de sí mismo y de Dios como separados y de aquí al conocimiento de sí mismo como uno con Dios. Y esta dinámica constituye la dinámica esencial de la conciencia religiosa. Son, podría decirse, tres momentos o fases que corresponden a tres momentos de la idea.

Pero, por supuesto, la religión no puede considerarse sólo en abstracto. La

religión toma la forma de religiones concretas. Y en sus lecciones sobre la filosofía de la religión, Hegel traza el desarrollo de la conciencia religiosa a través de los diferentes tipos de religión. Es cierto que intenta sobre todo mostrar una línea de evolución lógica o conceptual; pero esta sucesión se desarrolla mediante su proyección en la historia religiosa de la humanidad, cuya existencia y naturaleza es conocida por otros medios evidentemente distintos de la deducción *a priori*. La preocupación principal de Hegel es mostrar cómo se concreta el esquema dialéctico en los datos empíricos o históricos.

La primera fase de la religión definida o determinada es la que Hegel llama religión de la naturaleza (*die Naturreligion*), fase que abarca todas las religiones en las que Dios es concebido como algo menos que el espíritu. A su vez, esta fase se subdivide en otras. En primer lugar, hemos de considerar la religión inmediata o magia. En segundo término, la religión de la substancia, bajo cuya denominación Hegel considera a la vez la religión china, el hinduismo y el budismo. En tercer lugar, nos encontramos con las religiones de Persia, Siria y Egipto, en las que aparecen algunos destellos de la idea de espiritualidad. Así, mientras en el hinduismo brahmánico, Dios es el Uno indiferenciado puramente abstracto, en la religión persa del zoroastrismo, es concebido como el Bien.

Puede decirse que la religión de la naturaleza corresponde al primer momento de la conciencia religiosa que hemos descrito anteriormente. En la *Naturreligion* característica, es decir, en la religión de la substancia, Dios es concebido como lo universal indiferenciado. Es un panteísmo en el sentido de que el ser finito es considerado como absorbido por o como puro accidente del ser divino. Al mismo tiempo, aunque en el hinduismo brahmánico es concebido de un modo que corresponde al primer momento de la conciencia religiosa, esto no quiere decir que estén del todo ausentes en aquél otros modos de conciencia.

La segunda fase de la religión definida es la de la individualidad espiritual. En ella Dios es concebido como espíritu, pero en la forma de una persona o personas individuales. La inevitable tríada comprende las religiones judía, griega y romana, a las que denomina respectivamente religiones de la sublimidad, de la belleza y de la utilidad. Así, Júpiter Capitolino tiene como función la preservación de la seguridad y de la soberanía de Roma.[353]

Estos tres tipos de religión corresponden al segundo momento de la conciencia religiosa. Lo divino se concibe como existiendo frente a y sobre o aparte de lo humano. En la religión judía, por ejemplo, se exalta a Dios por encima del mundo y del hombre en una sublimidad trascendente. Al mismo tiempo, en él están representados también los otros momentos de la conciencia religiosa. Así encontramos en el judaísmo la idea de la reconciliación del hombre con Dios mediante el sacrificio y la obediencia.

La tercera fase de la religión definida es la religión absoluta, es decir, el cristianismo. En el cristianismo, Dios es concebido como lo que es realmente; como espíritu infinito que es, no sólo trascendente, sino también inmanente. Y el hombre es concebido como unido con Dios por su participación en la vida divina a través de la gracia recibida de Cristo, el Dios-hombre. De aquí que la religión cristiana corresponda sobre todo al tercer momento de la conciencia religiosa, que constituye la síntesis o unidad de los dos primeros momentos. Dios no es considerado como unidad indiferenciada, sino como la trinidad de personas, como vida espiritual infinita. Y lo infinito y lo finito no son considerados como esferas separadas, sino como unidad sin confundirse. Como dice san Pablo, en él vivimos, nos movemos y somos.

Decir que el cristianismo es la religión absoluta equivale a decir que es la verdad absoluta. Hegel ataca a los predicadores y teólogos que pasan como sobre ascuas los dogmas cristianos o minimizan su significado para acomodarse al punto de vista de una sedicente edad de las luces. Pero hemos de añadir que el cristianismo expresa la verdad absoluta bajo forma de *vorstellung*. En él se produce, por tanto, la exigencia del tránsito a la filosofía que piensa el contenido de la religión en forma puramente conceptual. Según Hegel, las primeras manifestaciones de este proceso se hallan en la obra precursora de pensadores como san Anselmo que pretendieron entender y justificar, mediante razonamientos de carácter necesario, el contenido de la fe.

4. La relación entre religión y filosofía.

Como hemos visto, la transición de religión a filosofía no significa de ningún modo un cambio de materia. La materia es en los dos casos la misma, «*la verdad eterna* en su objetividad, Dios y sólo Dios y la explicación [*die Explication*] de Dios».[354] En este sentido, por consiguiente, «religión y filosofía se ocupan de la misma cosa».[355] «La filosofía sólo se explica a sí misma cuando explica la religión, y, cuando se desarrolla, desarrolla la religión.» [356]

La distinción entre ambas reposa en la diferente forma de concebir a Dios, «en las peculiares formas que una y otra tienen de ocuparse de Dios».[357] Por ejemplo, el paso de la *vorstellung* al pensamiento puro implica la substitución del aspecto de la contingencia por el de secuencia lógica. De esta manera el concepto teológico de la

creación divina como acontecimiento contingente, en el sentido de que podría no haber tenido lugar, se convierte en filosofía en la doctrina de que el logos se objetiva de modo necesario en naturaleza, no porque el Absoluto esté sujeto a compulsión alguna, sino porque es lo que es. En otras palabras: la filosofía especulativa se despoja del elemento imaginativo o representativo que caracteriza al pensamiento religioso y expresa la verdad, la misma verdad, de forma puramente conceptual.

Sin embargo, de ello no ha de inferirse que la filosofía sea irreligiosa. Según Hegel, la creencia de que filosofía y religión son incompatibles o de que la primera es hostil a la segunda o representa un peligro para ella se apoya en un error sobre sus naturalezas respectivas. Ambas tratan de Dios y ambas son religión. «Lo que tienen en común es que una y otra son religión; lo que las distingue es sólo la forma y modo de religión que encontramos en ambas.»[358] En realidad, es precisamente esta diferencia en el modo de aprehender y expresar la verdad la que hace surgir la idea de que la filosofía constituye una amenaza para la religión. Pero la filosofía sería una amenaza para la religión solamente si afirmara que viene a substituir la falsedad por la verdad, lo que ciertamente no es el caso. Se trata de una misma verdad, aunque la conciencia religiosa exija un modo de expresión necesariamente distinto del de la filosofía.

Podríamos sentirnos tentados a considerar que Hegel utiliza el término «religión» de modo ambiguo, ya que lo usa para designar con él no sólo la experiencia religiosa, la fe y el culto, sino también la teología. Y mientras que resulta lógico mantener que la filosofía no es hostil a la experiencia religiosa como tal, ni incluso a la pura fe, parece evidente que será necesariamente hostil a la religión si en el concepto de religión se incluye la teología, y la filosofía emprende la tarea de dar a conocer la verdad en bruto, por así decirlo, contenida en doctrinas que los teólogos juzgan como la mejor expresión posible de la verdad en el lenguaje humano.

Respecto al primer punto, Hegel insiste en que «el *conocimiento* es una parte esencial de la religión cristiana misma».[359] El cristianismo intenta comprender su propia fe, y la filosofía especulativa representa la continuación de este esfuerzo. La diferencia radica en el hecho de que la filosofía substituye la forma de *vorstellung*, pensamiento figurativo o representativo, por la forma del pensamiento puro. Pero esto no quiere decir que la filosofía especulativa ocupe el lugar del cristianismo en el sentido de que el último quede simplemente superado por aquélla. El cristianismo es la religión absoluta, y la religión absoluta es filosofía absoluta; ambas son verdaderas y su verdad es la misma. Las formas de concebirla y expresarla pueden diferir, pero ello no quiere decir que el idealismo absoluto invalide el cristianismo, ya que el ser humano no es sólo pensamiento puro; no es sólo filósofo, aunque sea ante todo filósofo. Y para la conciencia religiosa la teología cristiana constituye la expresión perfecta de la verdad. Por todo ello, los predicadores, que se dirigen a la conciencia

religiosa, no tienen necesidad de falsificar los dogmas cristianos, ya que el cristianismo es la religión revelada, en el sentido de que es la automanifestación perfecta de Dios a la conciencia religiosa.

No intento deducir de esta exposición que el punto de vista de Hegel coincida con el de la ortodoxia cristiana. Estoy convencido de lo contrario y de acuerdo con McTaggart, que no era creyente, cuando señalaba que, como aliado de las creencias cristianas, el hegelianismo era «un enemigo disfrazado —el menos claro, pero el más peligroso—. Las doctrinas que defiende contra una refutación externa sufren una transformación tal que llegan a disolverse…».[360] Así, Hegel proporciona pruebas filosóficas de doctrinas tales como las de la trinidad, la caída y la encarnación. Pero, una vez que ha acabado de formularlas en términos de puro pensamiento, son evidentemente algo muy distinto de las doctrinas que la Iglesia cristiana cree que constituyen la formulación exacta de la verdad en el lenguaje humano. En otras palabras: Hegel convierte a la filosofía especulativa en árbitro final del significado último de la revelación cristiana. El idealismo se presenta como un cristianismo esotérico y el cristianismo como hegelianismo exotérico; y el misterio sobre el que hace hincapié la teología se subordina a una clarificación filosófica que supone de hecho una transformación.

Al mismo tiempo creo que no hay ninguna razón convincente para acusar a Hegel de insinceridad. No cabe duda de que cuando se hacía pasar por un campeón de la ortodoxia, lo hacía con entera franqueza. Como he señalado en el capítulo introductorio, Benedetto Croce argumentaba que no existe ninguna razón válida para conservar una forma inferior de pensamiento, a saber, la religión, junto a la ciencia, el arte y la filosofía. Si la filosofía proporciona realmente el significado último de las creencias religiosas, entonces la religión debe dejar paso a la filosofía. Es decir, las dos no pueden coexistir en una misma mente. Un hombre puede pensar con categorías religiosas o con categorías filosóficas; pero no puede pensar en los dos géneros de categorías. Ahora bien; aunque es verdad que los comentarios de Croce no carecen de fundamento, no se deduce de ellos necesariamente que representen la verdadera, aunque no expresa, opinión de Hegel. Después de todo Croce, aunque no era católico creyente, estaba habituado a la idea de que la autoridad eclesiástica era el árbitro final de la verdad religiosa y de su formulación, y es evidente que la teoría hegeliana sobre la relación entre filosofía especulativa y cristianismo es incompatible con *esta* idea. Pero Hegel era luterano. Y aunque la idea de la superioridad de la filosofía especulativa sobre la fe dista mucho de ser una idea luterana, le era mucho más fácil que a Croce estar sinceramente convencido de que su concepción de las relaciones entre filosofía absoluta y religión absoluta era aceptable desde el punto de vista de la ortodoxia cristiana. Sin duda, pensaba de sí mismo que era un continuador de la obra de aquellos teólogos que, en su exposición de los dogmas cristianos,

intentaron evitar las formas crudamente imaginativas en las que estos dogmas habían sido representados por la conciencia religiosa, sin formación teológica.

5. La concepción filosófica hegeliana sobre la historia de la filosofía.

Pero la filosofía absoluta no es la única manifestación de la razón especulativa, de la misma manera que la religión absoluta no es la única manifestación de la conciencia religiosa. La filosofía, igual que el arte o la religión, tiene su propia historia. Y esta historia es un proceso dialéctico. Desde un punto de vista, es aquel proceso mediante el cual el pensamiento infinito viene a pensarse a sí mismo de modo explícito, moviéndose de una concepción inadecuada de sí mismo a otra y uniéndolas luego en una unidad superior. Desde otro punto de vista, es el proceso a través del cual la inteligencia humana se mueve dialécticamente hacia una concepción adecuada de la realidad última, el Absoluto. Pero estos dos puntos de vista representan tan sólo dos aspectos distintos de un mismo proceso, ya que el espíritu, pensamiento que se piensa a sí mismo, se hace explícito en y a través de la reflexión de la inteligencia humana en el plano del conocimiento absoluto.

Esto quiere decir, desde luego, que los distintos conceptos unilaterales e inadecuados de la realidad que surgen en los distintos estadios de la historia de la filosofía son recogidos y conservados en los estadios superiores que les suceden. «La última filosofía es resultado de todas las anteriores: nada se ha perdido, todos sus principios se han conservado.»[361] «El resultado general de la historia de la filosofía es éste: en primer lugar, a través de todos los tiempos ha habido una única filosofía, representando las diferencias contemporáneas de las escuelas el desarrollo de aspectos necesarios de un mismo principio. En segundo lugar, la sucesión de los sistemas filosóficos no es un fenómeno debido al azar, sino que muestra la sucesión necesaria de fases en el desarrollo de esta ciencia. En tercer lugar, la filosofía última de un período constituye el resultado de este desarrollo y es verdadera en el grado más alto que permite la autoconciencia del espíritu. Por consiguiente, la filosofía última contiene a todas las anteriores, abarca en ella misma todas sus fases, es producto y resultado de todas las filosofías que le preceden.»[362]

Ahora bien, si la historia de la filosofía es el desarrollo del autoconocimiento

divino, de la autoconciencia absoluta, las sucesivas fases de esta historia tenderán a corresponder a las sucesivas fases o momentos de la noción o idea lógica. Vemos, por lo tanto, que Hegel considera a Parménides como el primer filósofo genuino que aprehendió el Absoluto como ser, en tanto que Heráclito afirma el Absoluto como devenir. Si esto se entendiera en un sentido cronológico, podría ser objeto de fundadas críticas. Pero el procedimiento general que emplea Hegel es el de considerar a sus predecesores alumbrando aspectos de la verdad que son conservados, elevados a un nivel superior e integrados con otros aspectos complementarios en su propio sistema. No es necesario decir que en este esquema el reconocimiento explícito y adecuado de la categoría de espíritu se reserva al idealismo alemán, y que las filosofías de Fichte y Schelling son tratadas como momentos del desarrollo del idealismo absoluto.

Así pues, la historia de la filosofía de Hegel constituye una parte esencial de su sistema. No se trata simplemente de la exposición de lo que los filósofos han mantenido, de los factores que influyeron sobre su pensamiento y les permitieron pensar del modo que lo hicieron y de su influencia sobre sus sucesores y tal vez sobre la sociedad. Es un intento riguroso de mostrar un avance dialéctico necesario, un desarrollo teleológico en los datos de la historia de la filosofía. Y esta empresa ha de llevarse a cabo, evidentemente, siguiendo la orientación de una filosofía general. Es la obra de un filósofo que escudriña el pasado con la perspectiva ventajosa de un sistema que, en su opinión, constituye la expresión superior de la verdad hasta el momento y que considera este sistema como la culminación de un proceso de reflexión, que, a pesar de todos los elementos contingentes, ha sido en sus líneas generales un movimiento necesario del pensamiento que llega a pensarse a sí mismo. La historia de la filosofía de Hegel es pues una filosofía de la historia de la filosofía. Se le ha objetado que la selección de los elementos esenciales de los distintos sistemas viene dada por preconcepciones o principios filosóficos. Por supuesto, Hegel puede contestar que cualquier historia de la filosofía digna de ese nombre implica necesariamente no sólo la interpretación sino también una separación de lo esencial y lo accidental presidida por las opiniones sobre lo que es importante filosóficamente y lo que no lo es. Pero tal respuesta, aunque bastante razonable, no se ajustaría al contexto. Pues en tanto que Hegel se aproxima a la filosofía de la historia con la opinión de que la historia de la humanidad es un proceso racional teleológico, se aproxima a la historia de la filosofía con la convicción de que esta historia es «el templo de la razón autoconsciente»,[363] la determinación dialécticamente continua y progresiva de la idea, «un proceso lógico impelido por una necesidad inherente»,[364] la única filosofía verdadera desarrollándose en el tiempo, el proceso dinámico del pensamiento que se piensa a sí mismo.

¿Implica esta concepción de la historia de la filosofía la conclusión de que, para

Hegel, su filosofía es el sistema final, el sistema que pone punto final a todos los sistemas? Algunas veces se ha querido deducir esta conclusión. Pero me parece que tal aserto constituye una caricaturización. Ciertamente, pinta al idealismo alemán en general, y a su propio sistema en particular, como el más alto estado alcanzado hasta su momento en la historia del desarrollo de la filosofía. Dada su interpretación de la historia de la filosofía, es forzoso que fuera de este modo. Y hace algunas observaciones que se prestan a ser utilizadas por aquellos que le atribuyen la idea absurda de que con el hegelianismo la filosofía ha llegado a su fin. «Ha surgido una nueva época en el mundo. Parece que el espíritu universal ha logrado liberarse de toda existencia objetiva ajena y aprehenderse por fin como espíritu absoluto… La lucha entre la conciencia finita y la autoconciencia absoluta, que parecía hacer salir de ella a la autoconciencia finita, cesa ahora… La autoconciencia finita ha dejado de ser tal y, de este modo, la autoconciencia infinita, por su parte, ha alcanzado la realidad que primeramente había perdido.»[365] Pero aunque este pasaje declara sin ningún género de dudas que el idealismo absoluto representa la culminación de toda la filosofía anterior, Hegel sigue hablando de «toda la historia del mundo en general y la historia de la filosofía en particular, hasta el presente».[366] Y no parece probable que un hombre que declaró que «filosofía es su propia *época expresada en pensamientos*»[367] y que es una necedad suponer que una filosofía pueda trascender su mundo contemporáneo, del mismo modo que lo es suponer que un individuo pueda sobrevivir a su propio tiempo, pensara que la filosofía había finalizado con él. Evidentemente, de acuerdo con los principios de Hegel, la filosofía posterior tendría que incorporar el idealismo absoluto, incluso si su sistema se revelara como un momento unilateral de una síntesis superior. Pero decir esto no equivale a negar que pueda haber o que haya una filosofía posterior.

Sin embargo, subsiste una cosa. Si el cristianismo es la religión absoluta, el hegelianismo, en cuanto cristianismo esotérico, debe ser la filosofía absoluta. Y si tomamos la palabra «absoluta», en este contexto, en el sentido de la forma de verdad más elevada alcanzada hasta el presente más bien que en el de declaración final o terminal de la verdad, el cristianismo será tan religión final como el hegelianismo filosofía final, ya que, según los principios de Hegel, el cristianismo y el idealismo absoluto perduran o desaparecen juntos. Y si por el contrario decimos que el cristianismo no puede ser superado y el sistema hegeliano sí, no podemos aceptar al mismo tiempo la concepción hegeliana de las relaciones que existen entre ambos.

6. La influencia de Hegel y la diferenciación de la derecha y de la izquierda hegeliana.

En vista del carácter comprehensivo del sistema de Hegel y de la posición destacada que llegó a ocupar en el mundo filosófico alemán, no es sorprendente que su influencia se dejara sentir en multitud de campos. Como cabía esperar de un hombre cuyo pensamiento se centraba en el Absoluto y que aparecía ante los ojos de un observador no demasiado crítico o demasiado ortodoxo, como una justificación racional del cristianismo en los términos de la filosofía de última hora, su esfera de influencia se extendió al campo teológico. Por ejemplo, Karl Daub (1765-1836), profesor de teología en Heidelberg, abandonó las ideas de Schelling y emprendió la tarea de utilizar el método dialéctico hegeliano al servicio de la teología protestante. Otro eminente teólogo, Konrad Marheineke (1780-1846), que llegó a ser profesor de teología en Berlín y ayudó a editar las obras de Hegel, fue convertido a o seducido por (según se mire) las teorías hegelianas. En su obra póstuma *System of christian dogmatics* (*Sistema de dogmática cristiana*), Marheineke intentó trasladar el hegelianismo a términos de teología cristiana e interpretar al mismo tiempo el contenido del dogma cristiano al modo hegeliano. Por ejemplo, describió el Absoluto alcanzando plena conciencia de sí mismo en la Iglesia, que constituía, según él, la actualización concreta del espíritu, espíritu que se interpretaba como la tercera persona de la Santísima Trinidad.

La historia de los sistemas éticos fue estudiada, desde una perspectiva hegeliana, por Leopold von Henning (1791-1866), que recibió las enseñanzas de Hegel en Berlín y se convirtió en uno de sus admiradores más fervientes. En el campo jurídico, la influencia de Hegel fue también notable. Entre sus discípulos en este terreno hay que destacar al famoso jurista Eduard Gans (1798-1839), que obtuvo una cátedra de derecho en Berlín y publicó un célebre trabajo sobre el derecho hereditario.[368] En el campo de la estética, hemos de mencionar como uno de los pensadores inspirados por Hegel a H. Theodor Rötscher (1803-1871). En la historia de la filosofía, la influencia hegeliana se dejó sentir a través de historiadores de talla como Johann Eduard Erdmann (1805-1892), Eduard Zeller (1814-1908) y Kuno Fischer (1824-1907). Cualquiera que sea la opinión que nos merezca el idealismo absoluto, no cabe negar el efecto estimulante de Hegel sobre los investigadores en una serie de campos.

Volvamos al terreno teológico. Hemos observado ya que el sistema hegeliano dejaba ancho hueco para discutir su relación exacta con el teísmo cristiano. Y este tema se suscitó incluso antes de la muerte de Hegel, aunque desde luego hizo cobrar renovado impulso a la polémica sobre él. Algunos escritores, clasificados generalmente como hegelianos de izquierda, mantuvieron que el idealismo absoluto puede ser interpretado legítimamente en un sentido compatible con el cristianismo.

En vida de Hegel, Karl Friedrich Göschel (1784-1861) intentó interpretar la teoría del filósofo sobre la relación existente entre la forma de pensamiento característica de la conciencia religiosa y el pensamiento puro o conocimiento, de un modo que no implicaba que la religión fuese inferior a la filosofía. Y esta interpretación de Hegel recibió una cálida acogida por parte del filósofo. Después de la muerte de éste, Göschel publicó escritos destinados a mostrar que el hegelianismo era compatible con las doctrinas de un Dios personal y de la inmortalidad personal. Hemos de mencionar también a Karl Ludwig Michelet (1801-1893), profesor en Berlín, que identificó la tríada hegeliana con las personas de la trinidad (como en realidad había hecho el mismo Hegel), e intentó probar que no existía ninguna incompatibilidad entre el hegelianismo y la teología cristiana.

La izquierda hegeliana estaba representada, por ejemplo, por David Friedrich Strauss (1808-1874), autor de la famosa *Vida de Jesús* (1835). Según Strauss, las narraciones evangélicas eran mitos, y conectaba este punto de vista con la concepción hegeliana de la *vorstellung* y concebía la propia disolución histórica del cristianismo como desarrollo del pensamiento de Hegel. Proporcionaba, de este modo, sólidos argumentos a los escritores cristianos que se negaban a aceptar la afirmación de los hegelianos de derecha de que hegelianismo y cristianismo eran compatibles.

El centro del movimiento hegeliano puede estar representado por la figura de Johann Karl Friedrich Rosenkranz (1805-1879), biógrafo de Hegel y profesor en Königsberg. Discípulo de Schleiermacher y Hegel, intentó mediar entre ellos en su desarrollo del sistema hegeliano. En su *Encyclopaedia of the theological sciences* (*Enciclopedia de las ciencias teológicas*) (1831), distinguió entre teología especulativa, histórica y práctica. La teología especulativa muestra la religión absoluta, el cristianismo, en una forma *a priori*. La teología histórica se ocupa de la objetivación temporal de esta idea o concepto de la religión absoluta. En su estimación del cristianismo histórico, Rosenkranz era más moderado que Strauss, el cual consideraba a aquél como perteneciente al centro de la escuela hegeliana. Más tarde, Rosenkranz intentó desarrollar la lógica de Hegel, aunque los esfuerzos que realizó en este sentido no fueran muy apreciados por otros hegelianos.

Por consiguiente, podemos decir que la división entre hegelianos de derecha y de izquierda se debió ante todo a la interpretación, valoración y desarrollo de la posición de Hegel respecto a los problemas religiosos y teológicos. La derecha hegeliana interpretó a Hegel en un sentido más o menos compatible con el cristianismo, lo que significa que Dios había de ser descrito como un ser personal autoconsciente, sentado, por así decirlo, a su propia derecha. La izquierda hegeliana mantuvo una interpretación panteísta y negó la inmortalidad personal.

La izquierda hegeliana, sin embargo, pasó pronto del panteísmo al naturalismo y al ateísmo. Y Marx y Engels revolucionaron las teorías hegelianas de la sociedad y de

la historia. La izquierda hegeliana llegó a ser, de este modo, mucho más importante, históricamente, que la derecha. Pero los pensadores radicales del primer grupo deben ser objeto de un tratamiento distinto y no ser considerados discípulos fieles de Hegel, quien no los hubiera considerado como tales.

Bajo el epígrafe de la influencia de Hegel debemos referirnos, desde luego, al idealismo británico de la segunda mitad del siglo XIX y de las dos primeras décadas del presente, a filósofos italianos como Benedetto Croce (1866-1952) y Giovanni Gentile (1875-1944) y a las recientes obras francesas sobre Hegel, por no mencionar otros ejemplos de la influencia a largo plazo de este filósofo. Pero estos temas nos llevarían demasiado lejos. En lugar de ello, volveremos nuestra atención al estudio de la reacción contra el idealismo metafísico y a la aparición de otras líneas de pensamiento en el mundo filosófico alemán del siglo XIX.

PARTE II LA REACCIÓN CONTRA EL IDEALISMO METAFÍSICO

Capítulo XII Primeros contradictores y críticos.

1. Fríes y sus discípulos.

El desarrollo del idealismo en manos de Fichte, Schelling y Hegel constituía para Jakob Friedrich Fries (1773-1843) un camino errado. En su opinión, la tarea más propia y útil de la filosofía era llevar a cabo la obra emprendida por Kant sin desembocar en un sistema metafísico. En realidad, Fries mismo utilizó el término «metafísica» y publicó, en 1824, un *System der Metaphysik* (*Sistema de metafísica*). Pero el término significa para él una crítica del conocimiento, y no una ciencia del Absoluto. Por consiguiente, en este sentido, seguía los pasos de Kant, si bien convertía al mismo tiempo la crítica trascendental del conocimiento kantiano en una investigación psicológica, en un proceso de autoobservación psicológica. Por consiguiente, aunque Fries comparta con Kant el punto de partida e intente corregir y desarrollar la postura filosófica de éste, el que esta corrección tome la forma del psicologismo, criticado por Kant, se debe, en una cierta medida, a su afinidad con la actitud de Locke. Según Fries debemos investigar la naturaleza, leyes y alcance del conocimiento antes de abordar los problemas sobre su objeto. Y el método apropiado para esta investigación es la observación empírica.

Fries no se limitó en modo alguno a la teoría del conocimiento. En 1803 publicó una *Philosophische Rechtslehre* (*Teoría filosófica del derecho*) y en 1818 una *Ethik* (*Ética*). Sus ideas políticas eran liberales, y en 1819 fue privado de su cátedra en Jena. Sin embargo, algunos años más tarde fue nombrado catedrático de matemáticas y física en la misma universidad. Había ya publicado por aquel entonces varias obras sobre filosofía natural y física, y había intentado vincular la física matemática de Newton con la filosofía kantiana tal y como él la interpretaba.

En 1832 Fries publicó un *Handbuch der Religionsphilosophie und der philosopischen Aesthetik* (*Manual de filosofía de la religión y de estética filosófica*). De muchacho había sido educado en las tradiciones del pietismo, y mantuvo hasta su muerte una preocupación insistente por el sentimiento religioso y la piedad interior. De un lado, tenemos el conocimiento metafísico y científico; del otro, el presentimiento que representan el sentimiento estético y religioso, testimonios del ser que está más allá de los fenómenos. La fe práctica o moral nos religa a la realidad

numénica, pero el sentimiento estético y religioso nos proporciona otra prueba de que la realidad transfenoménica es tal y como la concibe la fe moral. De este modo, Fries añade a la doctrina de Kant sobre la fe práctica, una valoración de la emoción religiosa.

Fríes ejerció cierta influencia. Entre sus discípulos más destacados, hemos de mencionar a E. F. Apelt (1812-1859), que defendió la interpretación psicológica que su maestro llevó a cabo de la filosofía kantiana e insistió en la necesidad de una estrecha unión entre ciencia y filosofía.[369] Asimismo, hemos de mencionar al famoso filósofo de la religión, Rudolf Otto (1869-1937), que fue considerablemente influido por la importancia que Fries atribuía al sentimiento en la esfera de la religión, si bien es cierto que no sería exacto considerar a Otto discípulo de Fries.

A principios de siglo, Leonard Nelson (1882-1927) fundó la llamada Escuela Neofriesiana.

2. El realismo de Herbart.

Entre los contradictores coetáneos del poskantismo idealista, el nombre de Johann Friedrich Herbart (1776-1841) es mucho más conocido que el de Fries. Herbart fue nombrado en 1809 catedrático en Königsberg de la misma cátedra que había desempeñado Kant, y la ocupó hasta 1833, en que se trasladó a Göttingen. Durante su estancia en Suiza (1797-1800) conoció a Pestalozzi, y adquirió un gran interés por los temas de la educación, sobre los cuales escribió varias obras. Entre sus principales trabajos filosóficos hemos de destacar: *Einleitung in die philosophie* (*Introducción a la filosofía*), 1813, *Psychologie als Wissenschaft* (*Psicología como ciencia*), 1824-1825, y *Allgemeine Metaphysik* (*Metafísica general*), 1828-1829.

Herbart hizo notar en una ocasión que él era un kantiano de 1828. Con ello quería decir que, aunque rendía, desde luego, tributo a la obra del gran pensador cuya cátedra ocupaba, había corrido a lo largo de todo este tiempo mucha agua, y que no se limitaba a aceptar el sistema kantiano tal y como lo había recibido de manos del maestro. En realidad, no podemos considerar a Herbart como un kantiano, en el sentido usual del término. Sin duda, rechazaba el idealismo poskantiano. Pero rechazar el idealismo poskantiano como perversión del pensamiento de Kant no es lo mismo que ser kantiano. Y en algunos aspectos, Herbart guarda más afinidades con

los filósofos prekantianos que con el mismo Kant.

Cuando se considera, al menos bajo determinados aspectos, la exposición filosófica de Herbart, tiene un regusto extremadamente moderno, ya que describe la filosofía como elaboración (*bearbeitung*) de conceptos. Una objeción evidente a esta descripción es que no proporciona ninguna indicación acerca del tema específico de la filosofía: cualquier ciencia podría ser descrita del mismo modo. Pero, en opinión de Herbart, la filosofía no posee ningún objeto peculiar distinto de los objetos de las ciencias particulares, y debemos ante todo caracterizarla como la actividad que tiene por objeto elaborar y precisar conceptos.

En el curso de esta actividad surgen las distintas ramas de la filosofía. Por ejemplo, si emprendemos la tarea de considerar los diferentes conceptos y sus combinaciones, así como los principios que presiden la clarificación de los mismos, nos hallamos en el terreno de la lógica. Si aplicamos los principios lógicos a la clarificación de los conceptos suministrados por la experiencia, entramos en el campo de la metafísica.

En opinión de Herbart, esta labor clarificadora es esencial, ya que cuando los conceptos fundamentales derivados de la experiencia se someten al análisis lógico, se revelan erizados de contradicciones. Sea, por ejemplo, el concepto de cosa. Si a algo podemos llamar cosa es a una unidad. Pero si intentamos describirla, se resuelve en una pluralidad de cualidades. Es una y muchas una y no-una, a la vez. Así nos encontramos con una contradicción, ante la que no podemos permanecer indiferentes. Pero no se trata únicamente de rechazar el concepto derivado de la experiencia, porque si rompemos el lazo entre pensamiento y experiencia, nos segregamos de la realidad. Lo que se precisa es una clarificación y elaboración del concepto que permita la desaparición de la contradicción.

Por consiguiente, Herbart acepta el carácter fundamental del principio de no contradicción. No tiene, por lo tanto, nada que ver con la lógica dialéctica hegeliana, que, en su opinión, empaña este principio. La realidad no es contradictoria. Esto quiere decir que es de tal género que una visión panorámica exacta o una descripción fiel del mundo deberá consistir en un sistema armonioso de conceptos coherentes entre sí e intrínsecamente no contradictorios. La experiencia desnuda, por decirlo de algún modo, no nos presenta una visión panorámica de este género. Es necesario que la filosofía la construya, clarificando, modificando y haciendo coherentes los conceptos que se derivan de la experiencia.

Un modo más aproximado de expresar la concepción de Herbart sería decir que la realidad es de tal género que su descripción completa tomaría la forma de un sistema comprehensivo de proposiciones mutuamente coherentes y no contradictorias. Puede argumentarse, ciertamente, que el mismo Hegel tenía un concepto semejante de verdad, y que no podría tomársele por un negador del principio de no contradicción.

Después de todo, Herbart también admite que las contradicciones surgen de nuestro modo común de ver las cosas, e intenta luego resolverlas. Pero Hegel habla como si las contradicciones fuesen un rasgo característico de la realidad misma, de su proceso, de la vida del Absoluto, mientras que para Herbart las contradicciones surgen únicamente de nuestro modo inadecuado de concebir la realidad, y en modo alguno constituyen un rasgo de la realidad misma. De aquí que la concepción de Herbart guarde mayor semejanza con la de F. H. Bradley que con la de Hegel. Y, de hecho, la influencia de Herbart sobre Bradley fue considerable.[370]

Ahora bien; aceptemos que nuestro modo habitual de ver las cosas contenga o dé lugar a que surjan las contradicciones. Consideramos que la rosa es una cosa, y el terrón de azúcar otra. Cada una parece ser una unidad. Pero cuando intentamos describirlas, una y otra se disuelven en una pluralidad de cualidades. La rosa es roja, fragante y suave; el azúcar es blanco, dulce y sólido. En cada caso atribuimos las cualidades a una substancia unificadora o cosa. Pero ¿qué es esa substancia? Si intentamos decir algo sobre ella, la unidad se disuelve otra vez en una pluralidad. O si decimos que subyace a las cualidades, parece que se trata de algo distinto de éstas, y no podremos ya decir que la rosa *es* roja, fragante y suave.

Según Herbart, la solución de este problema consiste en sostener que hay una pluralidad de entidades simples y no sometida al cambio, que llama «reales» (*realen*). Estas entran en relaciones diferentes entre sí, y los cambios y cualidades fenoménicas corresponden a dichas relaciones. Por ejemplo, el terrón de azúcar, que se nos aparece como una unidad, está compuesto de una pluralidad de entidades inextensas y no sujetas a cambio. Y las distintas cualidades fenoménicas del azúcar corresponden a las relaciones en que tales entidades se encuentran entre sí, mientras que los cambios fenoménicos que tienen lugar en el azúcar corresponden a los cambios de relaciones entre estas entidades. Así podemos armonizar unidad y multiplicidad, constancia y cambio.

Por consiguiente, después de haber propuesto una concepción de la filosofía que ha estado hace muy poco de moda en este país, a saber, que la filosofía consiste en la clarificación de los conceptos o en el análisis conceptual, Herbart suscita a continuación un problema al que Bradley dedicó una gran atención en *Appearance and Reality* (*Apariencia y realidad*, trad. castellana 1961). Pero mientras Bradley, de acuerdo con el espíritu del idealismo poskantiano, encontró la solución en un único que «aparece» como multiplicidad de cosas, Herbart recurre a una metafísica pluralista que recuerda los átomos de Demócrito o las mónadas de Leibniz. Ciertamente, sus «reales» se diferencian de los átomos de Demócrito en que se dice que poseen cualidades, aunque éstas son incognoscibles por ser transfenoménicas. Además aunque cada «real» es simple y esencialmente incambiante, no aparece como cada mónada de Leibniz «sin ventanas», ya que se dice que cada «real» conserva su

autoidentidad frente a las perturbaciones de otras (*störungen*), de modo que parece que existan algunas influencias recíprocas. Al mismo tiempo, la teoría de Herbart guarda afinidad con la metafísica prekantiana.

La teoría de las perturbaciones, cada una de las cuales da lugar a una reacción autoconservadora de la entidad perturbada, suscita algunas dificultades, ya que no es fácil de reconciliar con la idea de que el espacio, el tiempo y la interacción causal son fenómenos. Ciertamente, Herbart acepta que los acontecimientos se fundan en y pueden ser explicados por el comportamiento de los «reales», y el mundo de los reales no se toma en el mismo sentido de la estática realidad de Parménides. Pero puede argumentarse que en cuanto se piensa de modo absoluto en las relaciones postuladas entre los «reales» caemos en la esfera de los fenómenos, ya que difícilmente pueden pensarse salvo en términos de relaciones que se dice que son fenoménicas.

En cualquier caso, Herbart construye su psicología sobre esta base metafísica. El alma es una substancia simple e inextensa o «real». No ha de identificarse, sin embargo, con el puro sujeto o yo de la conciencia. El alma, considerada simplemente en cuanto tal, no es en absoluto consciente, ni está dotada de ningún aparato kantiano de formas y categorías *a priori* de la conciencia. Todas las actividades psíquicas son secundarias y derivadas. Es decir, que el alma se esfuerza en preservarse de las perturbaciones ocasionadas en otros «reales» y las reacciones de autoconservación se expresan en sensaciones e ideas, en tanto que la vida mental está constituida por relaciones e interacciones entre sensaciones e ideas. La idea de las distintas facultades debe descartarse. Por ejemplo, una idea que encuentra un impedimento puede ser llamada deseo, en tanto que una idea acompañada de una suposición de éxito puede ser denominada volición. No hay ninguna necesidad de postular la existencia de facultades apetitivas o volitivas. Los fenómenos psíquicos de importancia pueden explicarse en términos de ideas que pueden a su vez explicarse en términos de estímulos directa o indirectamente causados por las reacciones autoconservadoras del alma ante las perturbaciones.

Un rasgo interesante de la teoría psicológica de Herbart es su teoría del subconsciente. Las ideas pueden asociarse entre sí, pero pueden también oponerse mutuamente. En tal caso, surge un estado de tensión, y alguna idea o ideas son obligadas a permanecer por debajo del nivel de la conciencia. Entonces, se transforman en impulsos, aunque pueden volver como ideas a la conciencia. Podemos también destacar la insistencia de Herbart no sólo en que en el plano de lo consciente, la conciencia de los objetos distintos del yo precede a la autoconciencia, sino también en que la autoconciencia es siempre conciencia empírica, conciencia del yo-objeto. Hay ideas del yo, pero no hay nada semejante a pura autoconciencia.

Aunque la teoría herbartiana del subconsciente no carece de importancia

histórica, el rasgo más sobresaliente de su psicología es, quizá, su intento de transformarla en una ciencia siguiendo el modelo de las matemáticas. De este modo, Herbart aceptaba que las ideas tienen grados de intensidad variables, y que sus relaciones pueden expresarse en términos matemáticos. Por ejemplo, cuando una idea ha sido objeto de una inhibición y, por tanto, relegada al nivel inferior a la conciencia, su vuelta a la misma implicará la vuelta de las ideas asociadas, según una serie matemáticamente determinable. Y si poseyéramos una evidencia empírica suficiente podríamos predicar la causa de tales hechos. En cualquier caso, en principio, la psicología es capaz de convertirse en una ciencia exacta, la estática y la dinámica de la vida mental de las representaciones.

Por consiguiente, la psicología, como la metafísica, se ocupa de lo real. La estética y la ética se ocupan de los valores. La más fundamental de ambas es la estética, ya que el juicio ético es una variante del juicio estético, o juicio de gusto que expresa aprobación o desaprobación. Pero esto no equivale a afirmar que el juicio estético carezca de referencia objetiva alguna, ya que la aprobación y la desaprobación se basan en determinadas relaciones, y en el caso de la ética se trata de relaciones de la voluntad, de las que Herbart descubre cinco. En primer lugar la experiencia nos muestra que expresamos aprobación respecto de una relación en la que la voluntad está de acuerdo con una convicción íntima de la persona. Es decir, expresamos aprobación de acuerdo con nuestro ideal de libertad íntima.[371] En segundo lugar, damos nuestra aprobación a una realidad de armonía entre las diferentes tendencias o esfuerzos de la voluntad individual. Y en este caso surge nuestra aprobación de acuerdo con el ideal de perfección. En tercer lugar, aprobamos la relación en la que se tomará como objeto la satisfacción de otra voluntad. Y en este caso, lo que informa nuestro juicio es el ideal de bondad. En cuarto lugar, emitimos aprobación o desaprobación de acuerdo con la idea de justicia. Desaprobamos una relación de conflicto o disarmonía entre varias voluntades, mientras que aprobamos una relación en la que cada una permite a las otras que la limiten. En último término, desaprobamos una relación en la que el bien o el mal voluntarios permanecen sin recompensa. En este caso, opera la idea de retribución.

A la luz de esta teoría de los valores, Herbart critica la ética kantiana. No podemos tomar el imperativo categórico como un hecho moral irreductible, ya que siempre podremos preguntarnos de dónde deriva su autoridad la razón práctica o voluntad. Más allá del mandato o la obediencia habrá algo que respalde el mandato. Y este algo se encuentra en los valores, en el reconocimiento de los mismos, de lo moralmente hermoso y placentero.

No podemos ocuparnos en esta obra de la teoría herbartiana de la educación. Pero es interesante destacar que se apoya en una combinación de su ética y su psicología. La ética, con su teoría de los valores, suministra el fin o meta de la educación, a

saber, el desarrollo del carácter. La meta de la vida moral es la conformidad perfecta de la voluntad con los ideales morales o valores. Y esto constituye su virtud. Pero para decidir de qué modo este fin puede alcanzarse mediante la educación tenemos que acudir a la psicología y utilizar sus leyes y principios. El principal fin de la educación es un fin moral, pero el educador tiene que operar sobre las series de representaciones derivadas de la experiencia del mundo y de la interacción social y del contorno. La primera base ha de desarrollarse en el conocimiento, la segunda en la bondad hacia y la simpatía con los demás.

La filosofía de Herbart carecía sin duda de la sugestión romántica de los grandes sistemas idealistas. En cierto sentido era anacrónica. Es decir, retrocedía a etapas anteriores a Kant, y su autor no miraba con simpatía el movimiento contemporáneo que prevalecía en Alemania. Pero en otro sentido era mucho más moderna, ya que postulaba una integración más estrecha de ciencia y filosofía y se adelantaba a algunos de los sistemas, que, después del colapso del idealismo, habrían de reclamar tal vinculación. Las partes más significativas del sistema herbartiano eran probablemente su psicología y su teoría de la educación. En este último campo, intentó proporcionar un horizonte teórico a las ideas prácticas de Pestalozzi. En el terreno de la psicología ejerció una influencia estimulante. Pero, dada su idea de que la psicología era la mecánica de la vida mental de sensaciones e ideas, conviene recordar que no era un materialista. La materia pertenecía, en su opinión, al campo de lo fenoménico. Además, aceptaba una cierta formulación del argumento del orden del mundo, que apuntaba a un ser divino suprasensible.

3. Beneke y la psicología como ciencia fundamental.

Friedrich Eduard Beneke (1798-1854) subrayó aún más fuertemente la importancia de la psicología. Beneke estaba considerablemente influido por los escritos de Herbart, pero no era discípulo suyo. Estaba influido también por Fries, pero sobre todo se inspiraba en el pensamiento inglés y tenía en alta estima a Locke. No abrigaba ninguna simpatía por la filosofía idealista dominante y encontró grandes dificultades en su carrera académica. Al fin, parece que se suicidó, suceso que provocó algunos comentarios de absoluto mal gusto de Arthur Schopenhauer.

En la opinión de Beneke, la psicología es la ciencia fundamental y la base de la

filosofía. No debe fundarse, como intentó hacer Herbart, en la metafísica. Por el contrario, se funda o debe fundarse en la experiencia interior que nos revela los procesos psíquicos básicos. La matemática no nos proporciona ninguna ayuda y tampoco la necesitamos. Beneke estaba sin duda influido por la psicología asociacionista, pero no compartía la intención de Herbart de convertir la psicología en una ciencia exacta como las matemáticas. Se orientaba más bien hacia el método introspectivo de los empiristas ingleses.

En cuanto al alma, está, como proclamaba con razón Locke, desprovista de ideas innatas. Tampoco hay, como mostró Herbart, ningún género de facultades distintas en el sentido tradicional del término, si bien podemos encontrar una serie de predisposiciones o impulsos a los que podemos llamar así. La unidad del ego resulta de la armonización de estos impulsos. Por otra parte, la pedagogía y la ética, que son ambas psicología aplicada, nos muestran cómo los impulsos y predisposiciones se desarrollan y armonizan en función de una jerarquía de bienes o valores determinada por la consideración de las acciones y sus efectos.

La filosofía de Beneke es, sin duda, muy poca cosa comparada con los sistemas grandiosos del idealismo alemán. Al mismo tiempo encontramos, quizás en la atención que prestó a los impulsos como elementos fundamentales de la vida psíquica y en su tendencia a poner de relieve la práctica más bien que la teoría, algunas afinidades con el giro hacia el voluntarismo que recibió una expresión más amplia en el sistema metafísico de Schopenhauer, el mismo hombre que comentó mordazmente el suicidio de Beneke. A este respecto, Fichte había subrayado ya el papel fundamental de impulsos y tendencias.

4. La lógica de Bolzano.

Razones cronológicas justifican que me ocupe en este capítulo de Bernhard Bolzano (1781-1848), aunque su redescubrimiento como precursor de ciertos aspectos de la lógica moderna tiende a hacer pensar en él como si se tratara de un escritor más actual de lo que realmente es.

Bolzano nació en Praga, de padre italiano y madre alemana. En 1805 se ordenó sacerdote y poco después fue designado para ocupar la cátedra de filosofía de la religión en la Universidad de Praga. Pero a fines de 1819 fue privado de su cargo, no,

como se ha mantenido a veces, por sus superiores eclesiásticos, sino por orden del emperador en Viena. El decreto imperial mencionaba expresamente las doctrinas inconvenientes de Bolzano sobre la guerra, el rango social y la desobediencia civil. De hecho, Bolzano había enseñado en sus clases que la guerra sería un día considerada con el mismo horror que el duelo, que las diferencias sociales se irían reduciendo a sus propios límites y que la obediencia al poder civil estaba limitada por la conciencia moral y por las normas del ejercicio legítimo de la soberanía. Y aunque esos puntos de vista no hubieran gozado de mucho aprecio a los ojos del romano pontífice, estaban aún lejos de constituir una herejía teológica. En realidad, las autoridades eclesiásticas de Praga, cuando fueron instadas por Viena a investigar el caso de Bolzano, declararon que era un católico ortodoxo. Sin embargo, Bolzano se vio forzado a abandonar la enseñanza y a dedicarse a estudiar y escribir, aunque encontraba dificultades para publicar sus obras, sobre todo en los dominios austríacos.

En 1827, Bolzano publicó en forma anónima una obra, llamada comúnmente *Athanasia*, sobre las fuentes de la creencia en la inmortalidad del alma. Su obra *Wissenschatslehre: Versuch einer ausfürlichen und grösstenteill neuen Darstellung der Logik*. (*Teoría de la ciencia*; *ensayo de una detallada y en gran parte nueva exposición de la lógica*) apareció en cuatro volúmenes en 1837. Las *Paradoxen des Unendlichchen* (*Paradojas del infinito*) fueron publicadas después de su muerte, en 1851. Escribió además una serie considerable de ensayos sobre temas lógicos, matemáticos, físicos, estéticos y políticos, muchos de ellos para la sociedad bohemia de ciencias, de la que fue miembro activo.

En una breve exposición que Bolzano escribió sobre el proceso de su pensamiento, hace notar que en ningún momento se había sentido inclinado a reconocer como única verdad filosófica a ningún sistema filosófico dado. Refiriéndose a Kant, cuya primera *Crítica* había comenzado a leer a los dieciocho años, admitía que encontraba mucho qué aprobar en la filosofía crítica, a la vez que muchas lagunas y muchas tesis discutibles. Por ejemplo, mientras aceptaba la distinción entre proposiciones analíticas y sintéticas, no coincidía con la explicación que Kant daba a esta distinción, ni podía estar de acuerdo con el punto de vista según el cual las proposiciones matemáticas eran proposiciones sintéticas basadas en intuiciones *a priori*, ya que él mismo había llegado a deducir algunas verdades geométricas del análisis de los conceptos. Las matemáticas, pensaba, tienen un carácter puramente conceptual, y están construidas por un proceso riguroso de análisis.

Esta insistencia en el análisis conceptual y en el rigor lógico fue característica de Bolzano. No sólo echa en falta una definición adecuada de los términos en los principales filósofos,[372] y les achaca un análisis conceptual descuidado y falta de

consistencia en su utilización de los términos, sino que también declara expresamente que en su opinión nadie puede ser un buen filósofo sin ser un buen matemático. Está claro que no podía ver con buenos ojos las elucubraciones de los idealistas metafísicos.

Por otra parte, Bolzano tendía a despsicologizar la lógica, a formalizarla y liberarla de cualquier conexión intrínseca con el sujeto, yo o imaginación productiva o cualquier otro factor subjetivo. Y esta tendencia se muestra en su teoría de la proposición en sí (*der Satz an sich*). Una proposición en sí se define como «la declaración de que algo es o no, independientemente de si esta afirmación es verdadera o falsa, de si alguien la ha formulado o no en palabras e incluso de si alguien la ha pensado».[373] El concepto de proposición en sí puede suscitar algunas dificultades; pero es evidente que para Bolzano el elemento primario de una proposición es su contenido o significado. Su carácter de puesta o pensada por un sujeto constituye un factor secundario, irrelevante para la significación objetiva.

Bolzano habla también de la representación en sí (*die Vorstellung an sich*) a la que define como todo lo que puede formar parte de una proposición, pero no constituye una proposición considerada en sí misma. De aquí que ningún concepto o representación sea en sí mismo verdadero o falso, ya que la verdad o falsedad se predican sólo de los juicios, no de sus elementos tomados aisladamente. Pero el significado o contenido de una representación en sí puede ser analizado; y esto puede hacerse sin referencia a ningún sujeto. Desde un punto de vista lógico, el sujeto es irrelevante. Por ejemplo, si la idea *X* es concebida por *A*, *B* y *C*, hay tres ideas desde el punto de vista psicológico, pero sólo una desde el punto de vista del analista lógico, a quien sólo le interesa el contenido del concepto. Me parece discutible que el alcance del significado de un concepto pueda ser analizado haciendo abstracción de las proposiciones en las que entra a formar parte, ya que el significado viene determinado por el empleo. Pero en todo caso, queda bastante claro el empeño de Bolzano en despsicologizar la lógica.

En tercer lugar, Bolzano habla del juicio en sí (*das Urteil an sich*). Cada juicio expresa y afirma una proposición.

Ahora bien, si hay proposiciones en sí, habrá también verdades en sí (*Wahrheiten an sich*), a saber, aquellas proposiciones que son de hecho verdad. Su verdad no depende, sin embargo, de que sean afirmadas y expresadas en juicios por sujetos pensantes. Y esto vale tanto para los sujetos finitos como para Dios. Las verdades en sí no lo son porque Dios las ponga; Dios las piensa porque son verdad. Bolzano no quiere decir que sea falso sostener que Dios verifica las proposiciones acerca del mundo en el sentido de que Dios es creador y de este modo responsable de la existencia de un mundo. Se está refiriendo al tema desde el punto de vista lógico y mantiene que la verdad de una proposición no depende del hecho de ser pensada por

un sujeto, sea éste finito o infinito. La verdad de una proposición matemática, por ejemplo, depende del significado de los términos, no de si es pensada o no por un matemático humano o divino.

Como filósofo, Bolzano rechazaba la condena kantiana de la metafísica y mantenía que pueden demostrarse importantes verdades sobre Dios y la inmortalidad y espiritualidad del alma. En su esquema metafísico general muestra influencias leibnizianas. Bolzano no aceptaba, ciertamente, la teoría leibniziana de las mónadas «sin ventanas»; pero compartía su convicción de que cada substancia es un ser activo, cuya actividad se expresa en alguna forma de representación o, como decía Leibniz, de percepción. Pero la importancia de Bolzano no está en su metafísica sino en su obra lógica y matemática. Fue apreciado en un principio, ante todo, como matemático; pero en época reciente ha sido revalorizado como lógico, sobre todo por Edmund Husserl.

5. Weisse y I. H. Fichte, críticos de Hegel.

En los apartados anteriores de este capítulo nos hemos ocupado de pensadores que permanecieron apartados del movimiento del idealismo metafísico poskantiano y siguieron otras líneas de pensamiento. Podemos ahora considerar brevemente la figura de dos filósofos que, perteneciendo al movimiento idealista, desarrollaron, sin embargo, una actitud crítica hacia el idealismo absoluto.

a) Christian Hermann Weisse (1801-1866), profesor en la Universidad de Leipzig, estaba muy cerca de las tesis hegelianas, aunque consideraba que Hegel había exagerado el papel de la lógica, sobre todo al intentar (según la interpretación de Weisse) deducir la realidad de las formas abstractas del ser. Para hacer sólido el sistema se requiere la idea de un Dios personal creador.

Weisse experimentó la influencia, en el desarrollo de su teísmo especulativo, de la última filosofía religiosa de Schelling. Y en su *Das philosophische Problem der Gegenwart* (*El problema filosófico actual*, 1824) mantuvo que Hegel había desarrollado en su lógica el lado negativo de la filosofía. La dialéctica hegeliana nos suministra la idea de la divinidad posible. El Absoluto lógico no es el Dios real, pero es el fundamento lógicamente necesario de su realidad. Hegel, por supuesto, estaría de acuerdo, puesto que para él la idea lógica como tal no era el ser divino existente.

Pero lo que Weisse se empeña en defender es la idea de un Dios personal y libre, cuya existencia no puede deducirse de la idea absoluta, aunque presupone la validez de la misma. Es decir, que el ser divino, si lo hay, debe ser pensamiento que se piensa a sí mismo, un ser personal dotado de autoconciencia. Pero la existencia de un ser de esta naturaleza ha de demostrarse de otro modo y no por una deducción lógica *a priori*. Por otra parte, Weisse intentaba demostrar que Dios no puede ser *una* persona, y que debemos aceptar la doctrina de la trinidad.

b) La crítica weisseana de Hegel fue solamente aceptada en parte por Immanuel Hermann Fichte (1796-1879), hijo del famoso filósofo idealista. El joven Fichte subrayó la importancia de la personalidad humana individual, y se opuso enérgicamente a la tendencia —que según él presentaba la obra de Hegel— a sumergir lo individual en lo universal. En el hegelianismo tal como él lo interpretaba, lo individual era únicamente un momento transitorio en la vida del espíritu universal, mientras que, a su parecer, el fin de la creación era precisamente el desarrollo de la personalidad, lo que garantiza al hombre la inmortalidad personal.

El pensamiento del joven Fichte pasó por varias fases, a partir de un período en el que se sintió fuertemente influido por Kant y su padre, hasta llegar a una atención casi exclusiva por la antropología filosófica, acompañada de un marcado interés hacia los aspectos preconscientes del hombre y los fenómenos parapsicológicos. Pero la estructura general de su sistema filosófico se basa en un teísmo especulativo en el que intenta combinar idealismo y teísmo, y en su insistencia sobre el tema de la personalidad humana. En su *Die spekulative Theologie oder allgmeine Religionslehre* (*La teología especulativa o teoría general de la religión*, 1846) que forma el tercer volumen de su trilogía sobre el teísmo especulativo, Dios representa la unidad personal suprema de lo ideal y lo real. El aspecto ideal de Dios es la autoconciencia infinita, mientras que el aspecto real está integrado por las mónadas que son los pensamientos eternos de Dios. Creación significa el acto de dotar a esas mónadas de voluntad libre, de vida propia. Y el desarrollo de la personalidad humana no es otra cosa que un desarrollo de la autoconciencia a partir de niveles preconscientes o subconscientes.

Evidentemente, I. H. Fichte estaba influido por el movimiento idealista, como era de esperar. Pero subrayó notablemente la naturaleza personal de Dios y el valor e inmortalidad de la persona humana. Y en nombre de este personalismo idealista atacó el sistema hegeliano, en el que, según creía, la personalidad finita era sacrificada a un Absoluto que todo lo devoraba.

Capítulo XIII Schopenhauer. —I

1. Vida y escritos.

Es evidente que la capacidad de la filosofía para impresionar nuestra imaginación al presentar un cuadro dramático y original del universo, no es un criterio infalible de su verdad aunque, indudablemente, acrecienta su interés. Sin embargo, no es una propiedad que esté presente en cualquiera de las filosofías consideradas en el capítulo anterior. Es cierto que Herbart elaboró un sistema general, pero, si alguien se viese obligado a seleccionar las cosmovisiones expuestas por los filósofos del siglo XIX, a nadie se le ocurriría mencionar a Herbart. A Hegel, a Marx, a Nietzsche, sí; pero no a Herbart. Mucho menos aún al austero lógico y matemático Bolzano. Pero, en 1819, cuando Herbart era catedrático en Königsberg y Hegel acababa de trasladarse de Heidelberg a Berlín, apareció la obra capital de Arthur Schopenhauer, la cual, aunque pasó desapercibida en aquel momento, proponía una interpretación del mundo y de la vida humana sorprendente de por sí y, en ciertos aspectos importantes, opuesta a las interpretaciones que ofrecían los grandes idealistas. Existen, en efecto, algunas semejanzas entre el sistema de Schopenhauer y el de los idealistas, pero su autor, que nunca medía sus palabras, sentía un inmenso desprecio por Fichte, Schelling y Hegel, sobre todo por este último, del que se consideraba su mayor adversario, y estaba convencido de que sólo él podía proporcionar la auténtica verdad a los hombres.

Arthur Schopenhauer nació en Danzig el 22 de febrero de 1788. Su padre, un próspero comerciante, esperaba que siguiera sus huellas, y le permitió visitar Inglaterra, Francia y otros países en los años 1803 y 1804, con la idea de que al cabo de dichos viajes se dedicara a los negocios. El joven Schopenhauer cumplió su promesa, a pesar de que la carrera de comerciante no le interesara. Pero, al morir su padre en 1803, su madre le autorizó a proseguir sus estudios. En 1809, ingresó en la universidad de Göttingen para estudiar medicina. Al segundo año optó por la filosofía. Como él mismo dijo, la vida es un problema, y por ello decidió dedicar sus esfuerzos a reflexionar sobre la misma.

De Göttingen, donde Schopenhauer aprendió a admirar a Platón, pasó, en 1811, a Berlín y escuchó las conferencias de Fichte y Schliermacher. Le repugnó la oscuridad del primero, y la afirmación del segundo de que nadie puede ser un verdadero

filósofo sin ser religioso provocó su sarcástico comentario de que nadie que sea religioso se dedica a la filosofía, puesto que no la necesita.

Schopenhauer se consideró a sí mismo cosmopolita y nunca fue un nacionalista alemán. Cuando Prusia se rebeló contra Napoleón, abandonó Berlín, dado su odio confesado a los asuntos militares y, en un retiro pacífico, se dedicó a redactar la tesis doctoral, *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (*La cuádruple raíz del principio de razón suficiente*) con la que ganó una cátedra en Jena y que fue publicada en 1813. Goethe felicitó al autor y Schopenhauer le correspondió escribiendo un ensayo, *Ueber das Sehen und die Farben* (*Sobre la visión y los colores*, 1816), en el que venía a defender a Goethe contra Newton. Pero, exceptuando el elogioso recibimiento del gran poeta, *La cuádruple raíz* pasó completamente desapercibida y el libro apenas se vendió. Sin embargo, como veremos posteriormente, el autor seguía considerándolo como la introducción indispensable a su filosofía.

Schopenhauer vivió en Dresden desde mayo de 1814 hasta septiembre de 1818. Fue allí donde compuso su principal obra filosófica, *Die Welt als Wille und Vorstellung* (*El mundo como voluntad y representación*). Schopenhauer confió el manuscrito a los editores y marchó a Italia, el país del arte. La obra apareció a primeros de 1819 y el autor se consoló al saber que algunos filósofos como Herbart y Beneke, la habían tomado en consideración. Pero no le sirvió de mucho al comprobar que un libro que él había escrito creyendo revelar la verdad del universo alcanzaba tan escasa venta.

Sin embargo, animado por el hecho de que el *magnum opus* no hubiera pasado totalmente desapercibido, y, ardiendo en deseos de comunicar la verdad al mundo, Schopenhauer se trasladó en 1820 a Berlín, donde inició una serie de conferencias. A pesar de no tener allí la cátedra, no vaciló en dar sus lecciones a la misma hora que las de Hegel. Al cabo de un semestre tuvo que suspenderlas. Su doctrina era muy poco representativa del *Zeitgeist* dominante, o espíritu de la época.

En 1833, después de varios viajes, Schopenhauer se instaló en Frankfurt. Leía mucha literatura europea, consultaba publicaciones científicas y periódicos, dando muestra de su agudeza al anotar los puntos que habrían de servirle para ilustrar o confirmar empíricamente sus teorías filosóficas. Acudía al teatro con frecuencia y continuaba escribiendo. En 1836, publicó *Ueber den Willen in der Natur* (*Sobre la voluntad en la naturaleza*) y, en 1839, obtuvo un premio de la Sociedad Científica de Drontheim, en Noruega, con un ensayo sobre la paz. Sin embargo, la Real Academia Danesa de Ciencias no le concedió un premio parecido por su ensayo sobre los fundamentos de la ética. Una de las razones que se adujeron fue el escaso respeto del autor por los filósofos más conocidos. Schopenhauer sentía gran admiración por Kant, pero solía referirse a pensadores como Fichte, Schelling y Hegel con evidente

menosprecio, por decirlo de alguna manera, usando expresiones que quizá resulten divertidas a generaciones posteriores. Ambos ensayos se publicaron conjuntamente, en 1841, con el título de *Die beiden Grundprobleme der Ethik* (*Los dos problemas fundamentales de la ética*).

En 1844, Schopenhauer publicó la segunda edición de su obra *El mundo como voluntad y representación*, añadiéndole cincuenta capítulos más. Aprovechó la ocasión para dejar bien clara su opinión sobre los catedráticos de filosofía de las universidades alemanas y, por si no fuera suficiente, explicitó su punto de vista en un nuevo prólogo. En 1851, publicó con éxito una colección de ensayos titulada *Parerga y Paralipomena*, en la que tocaba gran variedad de temas. Finalmente, en 1859, salió a la luz una tercera edición aumentada de su *magnum opus*.

Después del fracaso de la revolución de 1848, revolución por la que Schopenhauer no sentía la más mínima simpatía, el público estaba más dispuesto a prestar atención a una filosofía que subrayaba el mal en el mundo y la vanidad de la vida y que predicaba una actitud estética y ascética, de espaldas a lo vital. Schopenhauer conoció la fama en los últimos diez años de su vida. De todo el mundo llegaban gentes atraídas por la brillante personalidad del filósofo. En diversas universidades se daban conferencias sobre su doctrina, a pesar de que los catedráticos alemanes no olvidaban las sarcásticas burlas de que habían sido objeto. Para Schopenhauer, esto significaba que por fin había alcanzado su meta. Falleció en septiembre de 1860.

La cultura de Schopenhauer llegó a ser muy extensa y su calidad literaria era indiscutible. Fue una persona de carácter y nunca temió expresar su opinión. Estaba dotado de buen sentido práctico, pero era egoísta, vanidoso, molesto y, en ocasiones, grosero. No puede decirse que fuera una persona generosa. Sus relaciones con las mujeres no respondieron exactamente a lo que se espera de un hombre que habló con tanta elocuencia sobre asuntos éticos, ascéticos y místicos; sus editores suprimieron varios comentarios suyos sobre el sexo femenino. Por otra parte, su sensibilidad teórica frente a los sufrimientos de la humanidad no fue acompañada de esfuerzo práctico alguno para reducirlos. Como él mismo observó, es tan necesario que un filósofo sea santo como que un santo sea filósofo. Mientras que como persona no puede considerársele como uno de los pensadores más simpáticos, su talento literario, en mi opinión, es innegable.

2. Tesis doctoral de Schopenhauer.

Schopenhauer escribe su tesis doctoral bajo la influencia de Kant. El mundo de la experiencia es el mundo de los fenómenos: es objeto para el sujeto. En función de esto se constituye el mundo de nuestras representaciones mentales (*Vorstellungen*). Pero ningún objeto se nos presenta en completo estado de aislamiento e independencia. Es decir, todas nuestras representaciones mentales están en relación o conexión con otras representaciones. El conocimiento o la ciencia es, precisamente, el conocimiento de estas representaciones directas. «*Ciencia*, por así decirlo, significa *sistema* de objetos conocidos»[374] y no una mera suma de representaciones. Tiene que existir una razón suficiente para que se dé tal relación o conexión. De manera que el principio general por el que se rige el conocimiento del objeto o de los fenómenos es el principio de razón suficiente.

Para enunciar en primer lugar el principio de razón suficiente, Schopenhauer escoge «la formulación wolffiana como la más general: *Nihil est sine ratione cur potius sit quam non sit*». (*Nada es sin una razón para que sea más bien que para que no sea*).[375] Pero Schopenhauer avanza hasta descubrir cuatro tipos principales de objetos y cuatro tipos principales de relación o conexión. Llega a la conclusión de que existen cuatro tipos fundamentales del principio de razón suficiente y que dicho principio, considerado en su enunciación general, es una abstracción de los mismos. De aquí proviene el título de su tesis *Cuádruple raíz del principio de razón suficiente*.

La primera clase de objetos o representaciones es la de las representaciones intuitivas, empíricas y completas.[376] Posiblemente esto no resulte muy claro, pero, en el lenguaje del realismo, los objetos en cuestión son los objetos materiales, causalmente relacionados en el espacio y el tiempo, los que constituyen la materia de las ciencias naturales como la física y la química. Según Schopenhauer, hay que adscribir esta relación espacial, temporal y causal, a aquella actividad mental que organiza el material de los fenómenos, sensaciones elementales, de acuerdo con las formas *a priori* de sensibilidad, espacio y tiempo, concretamente, y la forma pura de la causalidad, única categoría del entendimiento. En esto, Schopenhauer es un seguidor de Kant, a pesar de que las categorías kantianas queden reducidas a una sola. El «principio de razón suficiente del devenir» (*principium rationis sufficientis fiendi*)[377] rige el conocimiento de estas representaciones, de los fenómenos, o, en términos usuales, de los objetos materiales.

La segunda clase de objetos la constituyen los conceptos abstractos; su forma principal de relación es el juicio. Pero un juicio no puede expresar ningún conocimiento a no ser que aquél sea verdadero, y, «verdad es la relación de un juicio con algo diferente de aquél, algo que puede llamarse su principio».[378] El principio o razón suficiente aparece de diversas formas. Así, un juicio, por ejemplo, puede

constituir el principio de otro juicio y, si tenemos en cuenta las leyes de implicación y de inferencia de un modo formal, habremos penetrado en el ámbito de la lógica.[379] Pero, en cualquier caso, el juicio, síntesis de conceptos, se rige por el «principio de razón suficiente del conocimiento» (*principium rationis sufficientis cognoscendi*).[380]

La tercera clase de objetos comprende las «intuiciones *a priori* de sentido externo e interno, de espacio y de tiempo».[381] El espacio y el tiempo están constituidos de tal manera que cada parte está en cierto modo relacionada con la otra. Y, la «ley según la cual las unidades de espacio y de tiempo… se determinan entre sí, la llamo principio de razón suficiente del ser (*principium rationis sufficientis essendi*).[382] En el tiempo se trata de la ley de sucesión irreversible; y, en «esta conexión de unidades espacio y tiempo se basan los cálculos».[383] Es decir, la aritmética se basa en la ley según la cual se relacionan las unidades de tiempo, mientras que la geometría se basa en la ley por la cual se rigen las respectivas posiciones de las unidades del espacio. Por ello podemos decir que los objetos matemáticos son la tercera clase de objetos, según Schopenhauer, y que la forma específica del principio de razón suficiente que rige nuestro conocimiento de las relaciones aritméticas y geométricas es la ley, o las leyes, según las cuales están relacionadas recíprocamente las partes del espacio y del tiempo.

La cuarta clase de objetos contiene un solo elemento: «el sujeto del querer considerado como objeto por el sujeto cognoscente».[384] Es decir, el objeto es el yo como fuente o sujeto de volición. El principio que rige nuestro conocimiento de la relación entre este sujeto y sus voliciones o actos voluntarios es el motivo (o razón suficiente) de la acción (*principium rationis sufficientis agendi*); o, más brevemente, la *ley de motivación*.[385] Su implicación es el determinismo del carácter. Un hombre actúa por motivos, y los motivos por los que actúa tienen su fundamento, o su razón suficiente, en su carácter. Comprendemos la relación entre las acciones deliberadas de un hombre consigo mismo como sujeto de la volición cuando vemos estas voliciones como originadas en el carácter del sujeto. Ya consideraremos este sujeto más adelante.

La terminología de Schopenhauer está basada en la de Wolff. Pero su posición general está fundamentada en la de Kant. El mundo es fenoménico, objeto para un sujeto, y es la esfera de la necesidad. En realidad, Schopenhauer reconoce distintos tipos de necesidad. En la esfera de la volición, por ejemplo, rige la necesidad moral, que debe distinguirse de la necesidad física y de la lógica. Pero en la esfera de las representaciones como un todo, las relaciones mutuas están gobernadas por ciertas leyes, descritas como distintas raíces del principio de razón suficiente.

Conviene destacar el hecho de que el principio de razón suficiente sólo es válido en la esfera de los fenómenos, esfera de objetos que lo son para un sujeto; no alcanza el ámbito del noúmeno, realidad metafenoménica, o como quiera llamársela.

Tampoco es aplicable al mundo de los fenómenos considerado como totalidad; pues dirige las relaciones *entre* fenómenos. De aquí que ningún argumento cosmológico para demostrar la existencia de Dios sea válido si es un argumento que, partiendo del mundo como totalidad, llegue a Dios como causa, o como razón suficiente, de los fenómenos. Schopenhauer está en esto otra vez más de acuerdo con Kant, aunque, desde luego, no es un seguidor de Kant en cuanto a la proposición de creer en Dios como asunto de fe práctica o moral.

3. El mundo como representación.

La tesis doctoral que acaba de considerarse brevemente resulta árida y poco emocionante en comparación con la obra capital de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*. Sin embargo, Schopenhauer se justifica considerando la primera como introducción a la segunda. Su *magnum opus* comienza afirmando que «el mundo es mi representación».[386] Es decir, que el mundo entero, visible o, como lo define Schopenhauer, la suma total de experiencias, es objeto para su sujeto: su realidad consiste en su presentación al sujeto o en ser percibido por éste. Como ya decía Berkeley: el *esse* de objetos sensibles es el *percipi*.

Conviene matizar el punto siguiente. La palabra alemana *Vorstellung* se ha traducido por «idea» y, en las líneas referentes a la tesis doctoral de Schopenhauer, por «representación». Pero, el título *El mundo como voluntad y representación* se ha hecho tan universal que resulta pedante el cambio. Al mismo tiempo, es muy importante comprender la distinción que hace Schopenhauer entre representaciones intuitivas (*Intuitive Vorstellung*) y representaciones abstractas (*Abstrakte Vorstellung*), o conceptos. Y, cuando Schopenhauer afirma que el mundo es mi representación, se refiere a las representaciones intuitivas. No quiere decir que, por ejemplo, un árbol sea igual al concepto abstracto de árbol. Significa que el árbol que percibe existe sólo en relación con él, en cuanto sujeto de la percepción. Su realidad ha sido por completo aprehendida en el acto de la percepción. El objeto es simplemente lo que yo percibo y mi manera de percibirlo.

La postura de Schopenhauer puede aclararse de la siguiente forma. Sólo los hombres poseen conceptos abstractos: las representaciones intuitivas son comunes a los hombres y a los animales, al menos a los animales superiores. Hay un mundo de

fenómenos que no sólo es para los hombres, sino que también existe para los animales; las condiciones de su posibilidad se dan también en ellos. Estas condiciones son las formas *a priori* de la sensibilidad, concretamente, espacio y tiempo, más la categoría del entendimiento, es decir, la causalidad. Según Schopenhauer, el entendimiento (*Verstand*) se da también en los animales. El *principium rationis sufficientis fiendi* actúa, por ejemplo, sobre un perro para el que existe un mundo de objetos causalmente relacionados entre sí. Pero los animales no poseen razón (*Vernunft*), o facultad de abstraer conceptos. Un perro percibe los objetos en el espacio y en el tiempo y puede percibir relaciones causales concretas. Pero de ahí no se deduce que un perro sea capaz de formar el concepto abstracto de espacio, tiempo, o causalidad. Dicho de otra forma, la afirmación de que el mundo visible es el objeto de un sujeto que lo percibe es tan válida para un perro como para un hombre, pero de esto no puede deducirse que un perro pueda tener conocimiento de la verdad de tal afirmación.

Según Schopenhauer, habría que añadir que el descubrimiento que hizo Kant del tiempo y del espacio como condiciones *a priori* del mundo visible pueden ser intuidas en sí mismas. Por ello pueden incluirse en el ámbito de nuestras representaciones intuitivas que comprenden «la totalidad del mundo visible, o bien, la totalidad de las experiencias, junto con las condiciones de su posibilidad».[387] Pero esto no quiere decir que un perro pueda intuir el espacio y el tiempo en sí mismos, ni alcanzar, por ejemplo, el conocimiento matemático, aunque exista para él un mundo espacio-temporal.

Ahora bien, si el mundo es mi representación, mi cuerpo también tendrá que ser mi representación. Esto está claro, pero de aquí hemos de sacar algunas consecuencias. Si es verdad que el mundo existe sólo en cuanto objeto para un sujeto, entonces también es verdad que el sujeto que lo percibe se puede relacionar con el objeto. «A mi juicio, el objeto y la inteligencia son correlaciones inseparables que sólo pueden existir el uno para el otro y por eso sólo pueden existir correlativamente… ambos constituyen el *mundo como representación*, que es, precisamente, la apariencia kantiana y, en consecuencia, algo secundario» (Schopenhauer).[388] El mundo como idea o representación comprende tanto lo que percibe como lo percibido. Esta totalidad es, según Kant, empíricamente real pero trascendentalmente ideal.

Schopenhauer sentía un profundo respeto por Kant y se tenía por su verdadero sucesor. Sin embargo, su teoría del carácter fenoménico de la realidad empírica estaba muy modificada por factores ajenos a la teoría kantiana. Poco después de la publicación de la tesis doctoral, en 1813, Schopenhauer se encontró en Weimar con F. Mayer, notable orientalista, que le inició en los textos de la filosofía hindú. Schopenhauer continuó interesándose por la filosofía oriental hasta el fin de su vida.

En sus últimos años se dedicó a meditar sobre el texto de los Upanishad. Por ello no es sorprendente que asociara su teoría sobre el mundo como idea o representación con la doctrina hindú de Maya, en la que los sujetos individuales son apariencias.

Pero, considerando que el mundo es fenoménico, surge la pregunta acerca de la esencia del noúmeno. ¿Qué realidad se esconde tras el velo de Maya? La exposición de Schopenhauer sobre la naturaleza de esta realidad y de sus formas de automanifestación constituye lo más importante de su sistema. La teoría del mundo como representación aunque según Schopenhauer es una parte necesaria de su filosofía, es evidentemente el desarrollo de la postura kantiana. Pero la tesis del mundo como voluntad es realmente original[389] y recoge la expresión de su particular interpretación de la vida humana. Antes de abordar este tema, conviene decir algo acerca de su tesis de la función práctica de los conceptos, que tiene en sí gran interés.

4. La función biológica de los conceptos y la posibilidad de las metafísicas.

Como ya hemos visto, el hombre posee, aparte de las representaciones intuitivas, conceptos abstractos que son formados por la razón y presuponen una experiencia, directa o indirecta. Pero ¿por qué los formamos?, ¿qué función tienen? Schopenhauer contesta que su función primaria es práctica. «La gran utilidad de los conceptos radica en el hecho de que facilitan el manejo, la ordenación y el dominio del material original del conocimiento.»[390] En comparación con las representaciones intuitivas, cuyo conocimiento es la percepción inmediata, los conceptos abstractos resultan, en cierto modo, pobres. Omiten muchas cosas, por ejemplo, las diferencias entre los elementos individuales de una clase. Pero son necesarios para que sea posible la comunicación para retener y dominar el conocimiento experimental. «El mayor valor del conocimiento racional o abstracto radica en su comunicabilidad y en la posibilidad de retenerlo permanentemente. En este aspecto es de inestimable importancia en la práctica.»[391] Schopenhauer menciona también la importancia ética de los conceptos y del razonamiento abstracto. Un hombre moral dirige su conducta según unos principios. Y los principios requieren conceptos.

Pero Schopenhauer no se interesa simplemente por apuntar algunos ejemplos del

valor práctico de los conceptos. También se esfuerza en mostrar la relación de este valor práctico con su teoría general del conocimiento. El conocimiento está al servicio de la voluntad. Para no introducir implicaciones metafísicas, diremos que el conocimiento es ante todo un instrumento para satisfacer necesidades materiales o físicas, el conocimiento es el criado del cuerpo. Las necesidades animales son menos complicadas que las del hombre y, por tanto, más fáciles de satisfacer. La percepción basta para ello, sobre todo porque la naturaleza ha dotado a los animales de sus propios medios de defensa y ataque, como las garras del león o el aguijón de la avispa. Pero, con el desarrollo del organismo, particularmente del cerebro, surge el correspondiente desarrollo de necesidades y deseos; y para satisfacerlos se requiere un mayor conocimiento. En el hombre aparece la razón que le capacita para descubrir nuevos medios para cubrir necesidades, puede inventar herramientas, etc.[392]

Por este motivo la función de la razón es fundamentalmente biológica. Por así decirlo, la naturaleza la utiliza como instrumento para satisfacer las necesidades de un organismo más complicado y evolucionado que el del animal. Pero las necesidades en cuestión son necesidades físicas. A la razón le corresponde primariamente atender las necesidades de nutrición y reproducción, y las necesidades corporales del individuo y de la especie. De esto se deduce que la razón no está capacitada para rasgar el velo de los fenómenos y tocar la realidad subyacente, el noúmeno. El concepto es un instrumento práctico: atañe a numerosos objetos de la misma clase, capacitándonos para tratar fácil y económicamente con gran cantidad de material. No es apto, sin embargo, para penetrar la esencia de los fenómenos y llegar a la realidad subyacente, o a la cosa en sí.

En todo caso, podemos preguntarnos ¿de qué manera es posible la metafísica? Schopenhauer contesta que, aunque el intelecto esté por naturaleza al servicio de la voluntad, en el hombre es capaz de desarrollarse de tal manera que puede alcanzar la objetividad. O sea que, aunque la mente humana sea, en primer lugar, un instrumento que satisface las necesidades corporales, puede desarrollar una especie de energía suplementaria por la que, al menos temporalmente, puede liberarse de la servidumbre de los deseos. En estas condiciones, el hombre puede llegar a ser un espectador desinteresado; puede adoptar una actitud contemplativa, como en la contemplación estética y en la filosofía.

Evidentemente, este alegato en defensa de la mente humana no elimina la dificultad que se deriva de la teoría de Schopenhauer sobre los conceptos. La filosofía sistemática y comunicable tiene que ser expresada en conceptos. Y si el concepto sólo es adecuado para referirse a los fenómenos, entonces resulta que la metafísica queda fuera de juego. Schopenhauer responde que la filosofía metafísica es posible siempre que se dé una intuición fundamental a nivel del conocimiento de la percepción, que nos permita ver directamente la naturaleza de la realidad subyacente en los

fenómenos, visión ésta que la filosofía expresa en forma conceptual. Por ello, la filosofía implica un juego entre la intuición y el razonamiento conceptual. «La constante preocupación por enriquecer los conceptos con intuiciones es la misión de la poesía y de la filosofía.»[393] Los conceptos no nos facilitan un nuevo conocimiento: la intuición es fundamental. Pero, si ha de transformarse en filosofía, debe elevarse a un nivel conceptual.

Schopenhauer se encuentra en una posición bastante difícil. No quiere postular como base de la filosofía una intuición excepcional que podrá ser completamente diferente de la percepción, por una parte, y, por otra, del razonamiento abstracto. De esto resulta que la intuición de que habla tiene que situarse en un nivel de conocimiento de percepción. Pero ésta se halla referida a objetos individuales y, por lo tanto, a los fenómenos, pues la individualidad pertenece a la esfera de los fenómenos. Por esta razón se ve obligado a demostrar que, incluso a nivel perceptivo, se puede dar una aprehensión intuitiva del noúmeno, aprehensión que constituye la base de la mediación filosófica.

Volveremos oportunamente sobre la naturaleza de esta intuición pues conviene matizar, previamente, ciertas posturas de Schopenhauer que le revelan como precursor del pensamiento bergsoniano. Bergson ponía gran énfasis en la función práctica de la inteligencia y en la incapacidad de los conceptos de captar la realidad de la vida. Basaba la filosofía sobre la intuición, llegando a describir la labor de los filósofos como, en parte, una tentativa de meditar sobre la intuición a nivel conceptual, hasta el punto en que esto era posible. De aquí proviene el pensamiento, tanto de Bergson como de Schopenhauer, de que la filosofía implica un intercambio de reacciones entre la intuición y el razonamiento discursivo o conceptual. Mencionando esto, no pretendo afirmar que Bergson ideara su doctrina basándose en la de Schopenhauer; realmente no hay ninguna prueba evidente de ello. Es absurdo pensar que, considerando eventuales semejanzas entre los pensamientos del filósofo *X* y del filósofo *Y*, el primero tiene, necesariamente, que haber plagiado al segundo, o, al menos, estar influenciado por él. Sin embargo, a pesar de que Bergson, al tomar conciencia de la semejanza de ideas, hiciera una distinción entre su propia idea de la intuición y la del pensador alemán, es evidente la analogía que existe entre una y otra postura. En otras palabras, la dirección o línea de pensamiento que mantenía la filosofía de Schopenhauer reaparece en el pensamiento de Bergson, si los consideramos en el aspecto que aquí tratamos. Es decir que, a pesar de las diferencias entre el sistema filosófico de Schopenhauer y la filosofía de la vida que Bergson expone, la continuidad es latente.

5. El mundo como manifestación de la voluntad de vivir.

Kant sostenía que la cosa en sí, lo correlativo al fenómeno, no se puede conocer. Schopenhauer nos dice que dicha cosa en sí es voluntad. «Cosa en sí significa aquello que existe independientemente de nuestra percepción, es decir, aquello que es, propiamente dicho. Para Demócrito era la materia configurada; igual que para Locke, en realidad. Para Kant era sencillamente = *X*. Para mí significa voluntad.»[394] Es una voluntad singular, pues la multiplicidad sólo existe en el mundo espacio-temporal, en el mundo de los fenómenos. Es evidente que sólo puede existir una realidad metafenoménica, es decir, la cosa en sí. En otras palabras, el interior del mundo, por así decirlo, es una realidad, mientras que el exterior de éste, o la apariencia de esta realidad, es el mundo empírico que consiste en cosas limitadas.

¿De qué manera llega Schopenhauer a la convicción de que la cosa en sí es voluntad? Para comprender la realidad se impone una introspección, ya que la «singular y angosta puerta a la verdad»[395] se halla en la conciencia referida al interior de uno mismo, es decir, en la percepción dirigida hacia el interior. A través de esta conciencia interior llego a saber que la acción corporal, de la que se afirma que es el resultado de la volición, no es algo distinto de la volición, sino que es la volición misma. Ello significa que la acción corporal es simplemente voluntad objetivada: es la voluntad, que se hizo idea o representación. En efecto, el cuerpo entero, de hecho, no es más que voluntad objetivada, voluntad en forma de representación en la conciencia. Según Schopenhauer, esto lo puede comprender cualquiera si penetra en su propia conciencia. Una vez que se haya apropiado de esta intuición fundamental, está en posesión de la clave de la realidad. Entonces ya sólo tendrá que extender su descubrimiento al mundo en general.

A ello procede Schopenhauer. Ve la manifestación de una voluntad individual en el impulso por el que el imán se dirige al polo norte, en los fenómenos de atracción y repulsión, en la gravitación, en el instinto animal, en el deseo humano, etc. Hacia donde quiera que dirija su mirada, bien sea hacia el mundo inorgánico o bien hacia el orgánico, descubre siempre una confirmación empírica de la conclusión de que los fenómenos constituyen la apariencia de una precisa voluntad metafísica.

Pero surge la siguiente pregunta: Si la cosa en sí se manifiesta en fenómenos tan diversos como la energía universal de la naturaleza, la fuerza de la gravedad y la volición humana, ¿por qué llamarla «voluntad»? ¿"Fuerza o energía" no serían términos más apropiados, teniendo en cuenta que la «voluntad», considerada en sí misma, «no está dotada de conocimiento y es sólo un mero impulso[396] ciego e incesante, una infinita carrera?"[397] El término «voluntad», que implica racionalidad, difícilmente puede ser adecuado para describir un esfuerzo ciego.

Sin embargo, Schopenhauer defiende la expresión sosteniendo que debiéramos

emplear los términos descriptivos más usuales. Somos conscientes de nuestra voluntad de una manera inmediata y es más conveniente describir lo que conocemos peor según lo que conocemos mejor, y no al revés.

La «voluntad», aparte de ser impulso ciego, esfuerzo infinito, devenir eterno, etc., es también voluntad de vivir. En efecto, para Schopenhauer, la «voluntad» y la «voluntad de vivir» se identifican. La realidad empírica es la objetivación o manifestación de la «voluntad» metafísica y, por ello, expresa de manera necesaria la «voluntad de vivir». Schopenhauer pone múltiples ejemplos. Sólo tenemos que mirar la naturaleza y considerar la vida de las especies animales. Los pájaros construyen sus nidos para las crías que aún no conocen. Los insectos depositan sus huevos donde la larva pueda sobrevivir. Toda la gama de instintos animales manifiesta la omnipresencia de la voluntad de vivir. Si consideramos la infatigable actividad de las abejas, y nos preguntamos a qué conduce y qué resultados se siguen de ella, sólo podemos responder que a la «satisfacción del hambre y del instinto sexual»,[398] es decir, la supervivencia de la especie. Y, si consideramos el hombre, su industria y sus negocios, sus inventos y su técnica, entonces tenemos que admitir que todo este esfuerzo sirve exclusivamente para sustentar una serie de individuos a lo largo de su breve existencia, proporcionándoles un poco más de comodidades, y con ello contribuir a la conservación de la especie.

Todo esto se deriva de la teoría de Schopenhauer de la función biológica de la razón, como atributo esencial de la misma. Hemos hecho notar que el intelecto humano es capaz de desarrollarse hasta quedar libre de la esclavitud de la voluntad. Más adelante veremos que Schopenhauer no limita el origen posible de actividades humanas a comer, a beber y a las relaciones sexuales, actividades necesarias para el mantenimiento de la vida del individuo y de la especie, pero la función primaria de la razón manifiesta el carácter de la voluntad como voluntad de vivir.

6. Pesimismo metafísico.

Ahora bien, si la voluntad es esfuerzo infinito, un impulso ilimitado, no puede alcanzar nunca la satisfacción o un estado de tranquilidad. Su esfuerzo es continuo pero nunca alcanza nada. Esta característica esencial de la voluntad metafísica se refleja en su autoobjetivación, sobre todo en la vida humana. El hombre busca una

satisfacción, la felicidad, pero no la alcanza. Lo que llamamos felicidad o goce no es más que el cese temporal del deseo. El deseo, como expresión de la necesidad y del sentimiento de privación, es una forma de dolor. Por ello la felicidad es «la liberación del dolor, la superación de la necesidad»;[399] es «real y esencialmente *negativa*, y en ningún caso positiva».[400] No tarda en transformarse en aburrimiento y, entonces, el deseo de satisfacción resurge de modo natural. Este aburrimiento reduce el amor más apasionado a simple necesidad de compañía. Una excepcional capacidad intelectual sólo sirve para incrementar las posibilidades de sufrimiento y para hacer más profunda la soledad del individuo.

Cada cosa individual, como objetivación de una única voluntad de vivir, se esfuerza por afirmar su propia existencia a expensas de las demás cosas. Éste es el motivo por el que el mundo es conflictivo. Tales conflictos manifiestan la naturaleza de la voluntad contradiciéndose a sí misma, como una voluntad torturada. Schopenhauer encontró ejemplos de esta clase, conflictos, incluso en el reino mineral. Pero es propiamente en la esfera orgánica y humana donde halla las confirmaciones más palpables. Insiste en la forma en que los animales de una misma especie se devoran unos a otros. Y, al conceptuar a los hombres, no se para en mientes. «La fuente principal de los peores males que afligen al hombre es el hombre mismo: *homo homini lupus*. Cualquiera que no pierda de vista esta consideración tendrá al mundo como un infierno peor que el del Dante, ya que forzosamente un hombre es siempre causa del mal de otro hombre.»[401] La guerra y la crueldad son, por supuesto, el mejor apoyo de la doctrina de Schopenhauer. El hombre que no demostró simpatía alguna por la revolución de 1848 habla en los términos más duros de la explotación en las fábricas, de la esclavitud y de los abusos sociales.

Observa que la codicia, el egoísmo y la crueldad de los hombres son la única justificación del Estado. Éste, lejos de ser una manifestación del orden divino, es sencillamente un producto de un egoísmo lúcido que intenta hacer un poco más tolerable el mundo.

El pesimismo de Schopenhauer es metafísico en el sentido de que se presenta como una consecuencia de la naturaleza de la voluntad metafísica. El filósofo no se ocupa solamente en la consideración del hecho empírico de la existencia de una gran masa de mal y sufrimiento en el mundo, sino que investiga, sobre todo, sus causas. La cosa en sí es tal y como es y hemos de señalar los rasgos negros de la realidad fenoménica tal y como se observan. Sin embargo, algo puede hacerse para mitigar el sufrimiento. Esto también es un hecho empírico. Pero sería excesivo pensar que puede cambiarse el carácter fundamental del mundo y de la vida humana. Si, por ejemplo, se suprimieran todas las guerras y se satisfacieran todas las necesidades materiales de los hombres, el resultado más probable sería, según Schopenhauer, una situación de insoportable aburrimiento a la que sucedería el retomo de los conflictos.

Schopenhauer se apresura a condenar el optimismo fácil de Leibniz y la forma en que los idealistas alemanes, especialmente Hegel, prescinden del lado negro de la existencia humana, o cuando, admitiéndolo, lo justifican calificándolo de «racional».

7. Breve comentario crítico.

Es innecesario señalar que Schopenhauer pensaba que su teoría sobre el carácter fenoménico de la realidad empírica armonizaba con su teoría sobre la voluntad. Es decir que, una vez aceptada la tesis general de Kant sobre el carácter fenoménico del mundo, se podía continuar sin contradicción hasta llegar a revelar la naturaleza de la cosa en sí. Pero esto es dudoso. Tomemos, por ejemplo, la vía de aproximación de Schopenhauer a la voluntad, a través de la conciencia interior. Como Herbart ya observó, los principios voluntaristas de Schopenhauer, considerados a partir de la percepción interior, tienen que estar sujetos a la forma de temporalidad: es conocido en actos que se suceden unos a otros y, todos ellos, son fenoménicos. No podemos llegar a la voluntad como realidad metafenoménica. Sólo puede ser fenoménica en cuanto somos conscientes de ella. Es cierto que podemos hablar de una voluntad metafísica. Pero en cuanto es pensamiento expresado tiene que ser, según parece, objeto para un sujeto y, de este modo, resulta fenoménica.

Schopenhauer admite el hecho de que no podamos conocer la voluntad metafísica en sí y que ésta pueda tener atributos que no conozcamos ni comprendamos. Insiste, sin embargo, en que podemos llegar a conocerla, aunque sólo sea parcialmente, en su manifestación u objetivación, y que nuestra propia volición resulta ser para nosotros la manifestación más evidente. En tal caso, la voluntad metafísica parece desintegrarse en fenómenos. La conclusión de que no podemos conocer la cosa en sí vuelve a imponerse. Para decirlo de otra forma, Schopenhauer no quiere basar su filosofía en una intuición privilegiada y esencial de la realidad última, sino más bien en una percepción intuitiva de nuestra propia volición. Esta percepción intuitiva parece, por sus propias premisas, pertenecer a la esfera de los fenómenos que incluye toda la serie de relaciones sujeto-objeto. Una vez sentada la doctrina del *mundo como representación*, el primer libro de Schopenhauer, su *opus magnum*, resulta difícil encontrar la posibilidad de acceso a la cosa en sí. Kant, probablemente, concluiría diciendo que no existe tal posibilidad.

En mi opinión, esta objeción de Kant estaría justificada. Desde luego, se puede ver la independencia de la filosofía de Schopenhauer de la de Kant y presentarla como una especie de hipótesis. Supongamos que el filósofo estaba temperamentalmente predispuesto para ver con claridad y subrayar el lado negro de la existencia humana, del mundo y de la historia. Creía que, lejos de ser aspectos secundarios, eran, por el contrario, los más esenciales y significativos. El análisis de los conceptos de felicidad y sufrimiento confirmaban su primera visión. A partir de aquí concibió su hipótesis explicativa del ciego y permanente esfuerzo al que llamó voluntad. Una vez reconocida esta voluntad, pudo dedicarse a descubrir nuevas confirmaciones empíricas en los reinos orgánico e inorgánico, y especialmente en el hombre. Por otra parte, esta hipótesis le capacitaba para predecir algunas generalizaciones sobre la vida humana y la historia.

Evidentemente, no tengo la intención de insinuar que Schopenhauer haya querido renunciar a su tesis del mundo como representación sino que, por el contrario, siempre insistió en ella. Tampoco quiero decir que la imagen del mundo de Schopenhauer fuese aceptable en el caso de que lo hubiera hecho. Su análisis de la felicidad como esencialmente «negativa», para referirnos a un sólo punto de su crítica, creo que es completamente insostenible. Me parece que la filosofía de Schopenhauer expresa más bien una «visión» del mundo muy parcial. Esta visión tal vez fuera más justa si su filosofía se propusiera como una hipótesis derivada de la consideración exclusiva de los aspectos en cuestión. Más brevemente, la visión del mundo de Schopenhauer es, como mínimo, unilateral. Pero, precisamente por esta unilateralidad y extremismo, sirve como contrapeso o antítesis a sistemas como el de Hegel, en el que se exalta el camino triunfante de la razón en la historia, y en el que el mal y el sufrimiento se esconden tras una retórica triunfalista.

Capítulo XIV Schopenhauer. —II

1. La contemplación estética como liberación de la esclavitud de la voluntad.

Para Schopenhauer, la raíz de todo mal reside en la esclavitud de la voluntad, esclavitud dependiente de la voluntad de vivir. Ya se ha mencionado su reivindicación del intelecto humano al que concede la capacidad de sobrepasar el nivel de desarrollo preciso para satisfacer las necesidades físicas. Éste produce, aparte de la energía que se requiere para cumplir su función primaria y práctica, una energía suplementaria por la que el hombre puede escapar tanto a la inútil vivencia del deseo y el esfuerzo, como a la egoísta autoafirmación y sus conflictos.

Schopenhauer propone dos caminos para liberarnos de la esclavitud a que nos somete la voluntad. Uno es temporal —un oasis en medio del desierto— y otro más duradero. El primero es el de la contemplación estética, el arte, y el segundo es el ascetismo, verdadera vía de salvación. Nos ocuparemos, en primer lugar, del camino que nos libera a través del arte.

El hombre, dedicado a la contemplación estética, llega a ser un observador desinteresado. Obviamente, la contemplación estética excluye el interés. Cuando, por ejemplo, yo veo una cosa hermosa como objeto de deseo o como estímulo de un deseo, mi punto de vista no es, ciertamente, el de la contemplación estética; soy un espectador «interesado». De hecho, soy un instrumento de la voluntad, o estoy a su servicio. Sin embargo, puedo perfectamente no considerar un objeto hermoso ni como objeto de deseo en sí mismo ni como estímulo, y admirarlo únicamente por el significado estético que pueda tener. En tal caso soy un espectador desinteresado, y, al menos entonces, me libero de la esclavitud de la voluntad.

La teoría de Schopenhauer sobre la contemplación estética de los objetos naturales o de las obras de arte como liberación temporal se relaciona con una teoría metafísica sobre lo que él llama ideas platónicas. Se dice de la voluntad que se objetiva inmediatamente en ideas que se refieren a las cosas individuales, igual que ocurre en los arquetipos y sus copias. Son «determinadas especies o formas originarias inmutables y propiedades de todos los cuerpos naturales, tanto orgánicos como inorgánicos, y son también fuerzas naturales que se manifiestan a sí mismas de

acuerdo con las leyes naturales».[402]

Existen ideas de fuerzas naturales, tales como la de la gravedad, e ideas de especies, pero no existen, sin embargo, ideas de géneros, pues, mientras haya especies naturales, según Schopenhauer, no habrá géneros naturales.

No debe confundirse la idea de especie con la forma inmanente de las cosas. Se dice que los miembros individuales de las diversas especies, o clases naturales, son «el correlativo empírico de la idea».[403] Y la idea es un arquetipo eterno. Por esta razón, Schopenhauer identifica sus ideas con las formas o ideas platónicas.

No me explico cómo la voluntad, ciega, o el impulso continuo, puedan objetivarse a sí mismos en ideas platónicas. Creo que Schopenhauer, a pesar de sus críticas, en lo que se refiere al significado metafísico del arte y de la intuición estética, comparte sus ideas con Schelling y Hegel, pero que, al darse cuenta de que la contemplación estética ofrece la posibilidad de una liberación temporal del deseo, se atuvo a la doctrina de Platón, a quien tanto admiraba, sobre las ideas, pero esta doctrina no tiene ninguna conexión explícita con la definición de voluntad ciega, impulso o esfuerzo autotorturante. No hay por qué insistir más en ello. Lo importante es que el genio del artista es capaz de aprehender las ideas y de darles una expresión en la obra de arte. Y, en esta contemplación estética, el espectador participa al aprehender las ideas. De esta forma, se eleva sobre lo temporal y variable y contempla lo eterno e inmutable. Su actitud es contemplativa y no apetitiva. El apetito se anula en la experiencia estética.

Schopenhauer exalta el papel que desempeña el genio del artista, y esto le acerca al espíritu del romanticismo. Sin embargo, no habla con mucha precisión acerca de la naturaleza del genio y de su diferencia con el hombre corriente. Algunas veces parece implicitar que genio no significa solamente la capacidad de aprehender ideas sino que también supone la posibilidad de expresarlas en obras de arte. En otras ocasiones, parece querer decir que genio es solamente la facultad de intuir ideas, y que la capacidad de darles una expresión externa es un asunto que incumbe a la técnica y que, por tanto, puede adquirirse con la práctica y el estudio. La primera hipótesis está más cerca de lo que normalmente pensamos: el genio artístico supone, sobre todo, la facultad de creación. Si un hombre no posee esta facultad no se nos ocurriría considerarle como un artista. De otra manera, cualquiera que fuese capaz de la contemplación y apreciación estética sería un genio. Pero se puede argüir, de acuerdo con Benedetto Croce, que la intuición estética implica una expresión interior, en el sentido de una recreación imaginativa, a diferencia de la expresión externa. En este caso, tanto el artista creador como el hombre que contempla y aprecia la obra de arte «expresarían», aunque ambos lo harían de distinto modo. En todo caso, a pesar de que es posible aproximar estos dos modos de expresar, en mi opinión Schopenhauer integra ambas facultades, la de intuir ideas y la de darles una forma externa, aunque

para ello resulte indispensable el aprendizaje técnico. De este modo, el hombre que no es capaz de producir obras de arte puede compartir con el genio la intuición de las ideas en y por la expresión externa de las mismas.

Sin embargo, lo importante es el hecho de que el hombre trascienda en la contemplación estética la sujeción original del conocimiento a la voluntad, al deseo. Se convierte en «sujeto de conocimiento, propiamente sin voluntad, y ya no establece relaciones según el principio de razón suficiente, sino que permanece y se sumerge en la contemplación del objeto presentado, sin considerar su conexión con cualquier otro».[404] Estamos en relación directa con lo bello cuando el objeto de la contemplación es una simple forma significativa y la idea se presenta a la percepción como algo concreto. Sin embargo, si un hombre percibe el objeto que contempla como algo hostil o amenazador para su cuerpo, es decir, la objetivación de la voluntad en forma de cuerpo humano, entonces se halla en presencia de lo sublime. Esto es, contempla lo sublime, y, a pesar de reconocer el carácter amenazador del objeto, persiste en la contemplación objetiva sin dejarse sobrecoger por la emoción egocentrista del temor. Puede decirse, por ejemplo, que quien contempla la espectacular grandeza de una tormenta sobre el mar desde una pequeña embarcación, está contemplando lo sublime si fija su atención en la grandeza de la escena y la fuerza de los elementos de la naturaleza.[405] El hombre se libera temporalmente de la esclavitud de la voluntad al contemplar lo bello o lo sublime. Su espíritu goza de un descanso al no ser un mero instrumento de satisfacción de un deseo, porque adopta una actitud puramente objetiva y desinteresada.

2. Las bellas artes.

Tanto Schelling como Hegel concibieron las bellas artes como series ascendientes. Schopenhauer respeta la división de las artes que ellos hicieron y clasifica las bellas artes en una serie de objetivaciones de la voluntad, más o menos perfectas. La arquitectura, por ejemplo, es la manifestación de las ideas en su grado inferior, como la gravedad, la cohesión, la rigidez, la dureza, es decir, las cualidades universales de la piedra. La arquitectura es la expresión indirecta del conflicto de la voluntad, a través de la tensión material que se establece entre gravedad y rigidez. Artes hidráulicas son una manifestación de las ideas de la materia fluida; estas artes

encuentran expresión en las fuentes y saltos de agua artificiales. La horticultura y la jardinería son artes que ponen de relieve las ideas que expresan el mundo vegetal. Cuadros de valor histórico y esculturas son la expresión de la idea del hombre, si bien la escultura está más en relación con la belleza y la gracia, y la pintura expresa sobre todo el carácter y la pasión humana. La poesía es la más perfecta de las artes porque resume todas las demás. Su material inmediato son los conceptos; el poeta intenta facilitar el conocimiento de los conceptos abstractos haciendo uso de epítetos a nivel de la percepción y, de esta manera, estimula la imaginación del auditor y del lector y, con ello también, su capacidad de aprehender la idea representada en el objeto perceptible.[406] Pero el objetivo principal de la poesía, a pesar de su facultad de expresar cualquiera de las manifestaciones de las ideas, es la representación del hombre como expresión de sí mismo por medio de una serie de actos y pensamientos, y las respectivas emociones que acompañan a ambos.

Surgían por aquel entonces una serie de controversias entre escritores y estetas referente al rango que debía ocupar el concepto de las bellas artes. No vamos a considerar aquí la posibilidad de incluir la horticultura y las artes hidráulicas en las bellas artes. Tampoco es necesario exponer una división de las bellas artes, que en todo caso depende de su correlación con un sistema metafísico discutible. Sin embargo, conviene matizar los dos puntos siguientes:

En primer lugar, hay que destacar, como es de suponer, el hecho de que, para Schopenhauer, la expresión más noble de las artes poéticas sea la tragedia. En la tragedia se representa el carácter real de la vida humana y los espectadores la presencian cuando ya está transformada en arte y expresada de forma dramática; presencian el «gran dolor, el lamento de la humanidad entera, el triunfo del mal, las burlas de la suerte, la irremediable degeneración de los justos e inocentes».[407]

En segundo lugar, debe considerarse el hecho de que el arte superior a todas las demás artes no sea la tragedia sino la música. Esto lo justifica Schopenhauer estimando que la música no expresa una idea, o ideas, es decir, la objetivación de la voluntad, sino que expresa la voluntad misma, la naturaleza interna de la cosa en sí misma.[408] El hombre recibe, al escuchar música, una revelación directa, aunque no de forma conceptual, de la realidad subyacente de los fenómenos. Intuye esta realidad que se le revela en forma de arte, de un modo objetivo y desinteresado y no como expresión de la tiranía de la voluntad. Además, en caso de que fuese posible expresar audazmente en conceptos todo lo que la música expresa prescindiendo de los conceptos, nos encontraríamos ante la filosofía verdadera.

3. Virtud y renuncia: el camino de salvación.

La contemplación estética no ofrece más que una liberación temporal de la esclavitud de la voluntad. Schopenhauer, sin embargo, revela una liberación duradera; y ésta se consigue renunciando a la voluntad que nos induce a vivir. Sin duda alguna, el progreso moral tiene que adoptar esta forma si es posible la moralidad. Todo el mal del mundo, según Schopenhauer, emana de la voluntad de vivir, de sus manifestaciones de egoísmo, de autoafirmación, de odio y de conflictos. «En el corazón de cada uno de nosotros reside una mala bestia al acecho de oportunidades para saciar sus instintos voraces atacando a los demás y que, si no la evitamos, nos descuartiza.»[409] Esta bestia salvaje, este mal radical, es la expresión directa de la voluntad de vivir. De aquí deduce Schopenhauer que la moralidad, si es posible, tiene forzosamente que implicar un rechazo de dicha voluntad, y, considerando que el hombre es una objetivación de la voluntad, rechazar ésta significa negarse a sí mismo; significa ascetismo y mortificación.

Schopenhauer dice que el mundo posee un significado moral. Pero lo que quiere decir con esta afirmación, tan sorprendente a primera vista, es lo siguiente: la existencia, la vida, es un crimen ya de por sí; es nuestro pecado original y lo expiamos exclusivamente por medio del sufrimiento y de la muerte. Por ello, se puede decir que en el mundo reina la justicia, y que, según la famosa sentencia hegeliana, «el mundo mismo es su propio tribunal de justicia».[410] Es en este sentido en el que resulta exacta la afirmación de que el mundo posee un significado moral. «Si pudiéramos poner toda la miseria del mundo en un platillo de la balanza y toda la culpa del mundo en el otro, la aguja señalaría precisamente el centro.»[411] Schopenhauer habla de la voluntad como si ésta fuese culpable de todo el mal y como si, al mismo tiempo, pagara por ello; porque se objetiva a sí misma y porque sufre en ese estado de objetivación. Esta forma de exponer el tema quizá parezca un tanto extravagante, puesto que los sufrimientos de los hombres han de ser fenoménicos, según las premisas de Schopenhauer, es decir, que apenas pueden afectar a la cosa en sí misma. Prescindiendo de esta dificultad, podemos, sin embargo, deducir a partir de aquella afirmación, que la existencia o la vida misma es un crimen y que la moralidad, si existiera, se podría expresar únicamente rechazando la voluntad de vivir, apartándose de la vida.

Una vez asentadas estas premisas, parece que sólo hay una conclusión posible: el máximo acto moral es el suicidio. Pero, según Schopenhauer, el suicidio no es más que un acto de sumisión a la voluntad, de ningún modo su negación. Esto lo justifica diciendo que el hombre comete un suicidio sólo a fin de librarse de ciertos males y que si pudiera escaparse de esos males que le acosan, sin recurrir al suicidio, lo haría gustosamente. Por esta razón, el suicidio, paradójicamente, es la expresión de una

concesión hecha a la voluntad de vivir. En consecuencia, la negación y la renuncia a vivir han de adoptar una forma que no sea el suicidio.

Pero ¿acaso hay algún lugar para la moralidad dentro de la filosofía de Schopenhauer? El ser humano como individuo no es más que una objetivación de la voluntad individual y única, por tanto, sus actos están determinados por ella. Schopenhauer traza una línea divisoria entre carácter inteligible y carácter empírico. La voluntad metafísica se objetiva a sí misma en la voluntad individual, y esta voluntad individual, considerada en sí misma y anteriormente a sus actos, es el carácter inteligible o nouménico. La voluntad individual, que se manifiesta a través de sus actos sucesivos, es el carácter empírico. El objeto de la conciencia lo constituyen los actos particulares de la voluntad; éstos se suceden el uno al otro. Así, un hombre sólo puede conocerse a sí mismo gradual e imperfectamente. En un principio, su posición es la de cualquier intruso. Es incapaz de prever sus actos futuros voluntarios; únicamente tiene conciencia de los actos ya realizados. Por ello, él mismo se cree libre, y esta sensación de libertad le resulta muy natural. Sin embargo, el acto empírico es realmente un despliegue de su carácter inteligible o nouménico. El primero es consecuencia del último y está determinado por éste. Como pensó ya Spinoza, la sensación o la convicción de libertad no es más que el efecto real de la ignorancia de las causas que determinan los actos de uno mismo.

A primera vista, puede parecer inútil hacer observaciones acerca de la manera cómo debiera actuar la gente para escaparse de la esclavitud a que les someten el deseo y el esfuerzo, considerando que sus acciones están determinadas por los respectivos caracteres. Estos caracteres son objetivaciones de la voluntad, de la voluntad de vivir, que se pone de manifiesto precisamente en el deseo y esfuerzo constantes.

Schopenhauer afirma, sin embargo, que el determinismo del carácter no excluye la posibilidad de cambios de conducta. Supongamos que estoy acostumbrado a actuar según mis conveniencias económicas. Pero, un buen día, alguien me convence de que la gloria celestial es más valiosa que la terrestre. Mi nueva convicción me llevará a cambiar de comportamiento. En lugar de intentar hacerme rico a expensas de alguien, le cedo a éste la oportunidad de ganancia económica. Mis amigos, suponiendo que los tuviera, dirán que he cambiado de carácter. Pero, de hecho, sigo siendo el mismo hombre de siempre. A pesar de que mis acciones hayan cambiado, mi carácter sigue siendo el mismo. Sigo obrando en virtud de un motivo personal, es decir, en virtud de una ganancia. Lo único que ha cambiado es mi concepto de qué es lo más beneficioso. Dicho de otra forma, mi carácter inteligible determina el tipo de motivos que me inducen a obrar; el motivo esencial será el mismo, tanto si me dedico a acumular riquezas en la tierra, como si renuncio a ellas para alcanzar el cielo.

Este ejemplo no ayuda a entender cómo es posible negar la voluntad de vivir.

Sólo ilustra un egoísmo permanente y no la emergencia de una radical negación de sí mismo. Aunque puede servir para conciliar la teoría del determinismo del carácter con los hechos empíricos que ponen de manifiesto la posibilidad de cambios de carácter, no explica de qué manera puede la voluntad de vivir volver sobre sí misma en la objetivación y a través de ella, para negarse a sí misma. De momento, basta con observar que la idea de cambio del propio punto de vista tiene un papel muy importante en la filosofía de Schopenhauer, al igual que en la de Spinoza. Schopenhauer descubre una visión progresiva, a través del velo de Maya, del mundo fenoménico de la individualidad y la multiplicidad. Esto es posible gracias a la capacidad del intelecto de cumplir sus funciones prácticas primarias. Los grados de avance moral corresponden a los de penetración del velo de Maya.

La individualidad es fenoménica. El noúmeno es uno; una pluralidad de individuos sólo existe para el sujeto fenoménico. El hombre puede desde un principio romper la ilusión de la individualidad y llegar así a poner a los demás a su mismo nivel y no dañarles. Este hombre sería justo y no aquel que, dentro del velo de Maya, se afirma a sí mismo excluyendo a los demás.

Aún se puede ir más lejos. Un hombre puede penetrar el velo de Maya hasta llegar a ver que todos los individuos en realidad sólo son uno, pues todos ellos son fenómenos de una voluntad única e indivisible. Entonces nos encontramos en el nivel ético de la simpatía. Tenemos entonces bondad o virtud que se caracterizan por el amor desinteresado a los demás. La bondad verdadera no consiste, como creyó Kant, en la obediencia al imperativo categórico, exclusivamente por cumplir el deber. La bondad verdadera es amor, *agape* o *caritas*, a diferencia del *eros* que está dirigido hacia sí mismo. Amor es simpatía. «Todo amor verdadero y puro es simpatía (*Mitleid*) y cualquier amor que no sea simpatía es egoísmo (*Selbstsucht*). Eros es egoísmo; ágape es simpatía.»[412] Schopenhauer combina este entusiasmo por la filosofía hindú de Maya con una gran admiración por Buda. Quizás estaba más cerca de la ética budista que de los conceptos occidentales más dinámicos de altruismo.

Sin embargo, aún podemos avanzar otro paso. En la voluntad, y a través de la misma, el hombre puede llegar a un conocimiento tan claro de sí, que le lleve a sentir horror de sí mismo y a negarse a sí mismo. La verdad humana deja de sentirse en relación con las cosas y el hombre marcha por el camino del ascetismo y la santidad. Schopenhauer ensalza la castidad voluntaria, la pobreza y la mortificación del yo, alaba a quien se entrega a la muerte para salvarse de la esclavitud de la voluntad.

Ya hemos aludido antes a la dificultad de entender el modo como la voluntad puede negarse a sí misma. Schopenhauer reconoce esta dificultad, admitiendo sinceramente que es una contradicción que la voluntad, que se manifiesta u objetiva en el fenómeno, se niegue a sí misma y renuncie a lo que el fenómeno expresa, es decir, a la voluntad de vivir. Pero, en cualquier caso, este acto de radical negación de

sí mismo es posible, aunque tal vez sea excepcional. La voluntad en sí misma es libre, ya que no está sujeta al principio de razón suficiente. En el caso de una negación total de sí misma, de una total renuncia de sí misma, la libertad esencial de la voluntad, la cosa en sí, se manifiesta en el fenómeno. Dicho de otra forma, Schopenhauer admite una excepción en el principio del determinismo. La voluntad metafísica, que es libre, «niega la naturaleza que fundamenta al fenómeno, mientras que el propio fenómeno continúa existiendo en el tiempo y, por ello, aparece una contradicción del fenómeno consigo mismo».[413] Es decir, que el santo no se mata a sí mismo, continúa existiendo en el tiempo, pero renuncia por completo a la realidad que le fundamenta como fenómeno, negándola por completo. Esto es una contradicción, pero es una contradicción que manifiesta que la voluntad trasciende el principio de razón suficiente.

Por último, podemos preguntarnos, ¿qué objeto tienen la virtud y la santidad? Es evidente que el hombre que niega la voluntad se moverá en el mundo como si éste no fuera nada, ya que lo único que niega es la apariencia de la voluntad. Al menos en este sentido, es cierto que, cuando la voluntad se niega a sí misma, «nuestro mundo con todos sus soles y sus galaxias no es nada».[414] Pero ¿qué ocurre con la muerte?, ¿supone una total extinción?

Schopenhauer dice que «ante nosotros, en realidad, sólo está la nada»[415] y, si se niega la inmortalidad personal, en cierto sentido, es verdad. Si la individualidad es fenoménica, Maya, y después muerte, la salida del mundo fenoménico significa necesariamente la extinción de la conciencia. Tal vez se dé la posibilidad de una integración en la voluntad única. Schopenhauer parece creer, aunque no lo exprese muy claramente, que, para el hombre que ha negado la voluntad, la muerte significa una total extinción. Estar en vida redujo su existencia al temor y, con la muerte, la destruye. El hombre llegó a su última meta que es la negación de la voluntad de vivir.

Schopenhauer habla de otra posibilidad más.[416] Como ya se ha visto, afirma que la cosa en sí, como realidad última, puede poseer atributos que no sean, ni puedan ser conocidos. En ese caso, estos atributos pueden subsistir cuando la voluntad se haya negado a sí misma como tal voluntad. Probablemente, se dé la posibilidad de alcanzar un grado de ser por la renuncia de sí mismo, un ser que no se hunda en la nada. Este estado, difícilmente podría ser un estado de conocimiento, ya que la relación sujeto-objeto es fenoménica. Pero puede ser semejante a la experiencia incomunicable a que los místicos aluden confusamente.

Aunque es fácil criticar esta afirmación, no vamos a hacerlo aquí. Schopenhauer se veía obligado, a ello teniendo en cuenta su tesis de que conocemos la realidad última como manifestación de la voluntad pero no en sí misma. Quizá Schopenhauer pensaba que no debía excluirse la posibilidad de que las experiencias de los místicos no puedan explicarse según su filosofía de la voluntad. Sería exagerado decir que

Schopenhauer supone que tanto el teísmo como el panteísmo pueden ser ciertos. Schopenhauer afirma que el teísmo es una doctrina infantil y, por tanto, incapaz de satisfacer a una mente madura. El panteísmo, en su opinión, es todavía más absurdo y, además, es incompatible con cualquier tipo de moral. Identificar al mundo, con su mal, su crueldad y su sufrimiento, con la divinidad, o interpretarlo como una teofanía, en el sentido literal, es algo inconcebible, una estupidez que sólo a Hegel pudo habérsele ocurrido. Más todavía, semejante identificación lleva a justificar todo lo que ocurre y tal justificación es incompatible con las exigencias de la moral.

Pero, si la realidad última posee unos atributos distintos de los derivados de su definición como voluntad ciega, la filosofía nada puede saber de ellos. La voluntad es la cosa en sí, y negar la voluntad significa, por tanto, negar la realidad de todo lo que existe, o al menos de todo lo que podemos saber que existe. La siguiente conclusión de la filosofía es obligada; «no hay voluntad, no hay representación ni mundo».[417] Si la voluntad se vuelve sobre sí misma y se «niega» a sí misma, no queda nada.

4. Schopenhauer y el idealismo metafísica.

El lector tal vez se sorprenda de que la filosofía de Schopenhauer haya sido considerada dentro del idealismo metafísico. En cierto modo esta sorpresa está justificada, ya que, a pesar de la constante referencia de Schopenhauer a Fichte, Schelling y Hegel, su sistema sólo marginalmente puede incluirse dentro del idealismo especulativo. Schopenhauer substituye el yo de Fichte y el *logos* o idea de Hegel por la voluntad, pero la distinción entre fenómeno y noúmeno y la teoría del carácter subjetivo y fenoménico del espacio, del tiempo y la causalidad, proceden de Kant. No es ilógico describir el sistema de Schopenhauer como un idealismo voluntarista trascendental, ya que es un idealismo desde el momento en que el mundo es una representación. Es voluntarista porque el concepto de voluntad, más que el de razón o pensamiento, es la clave de la realidad. Es trascendental, en el sentido de que la voluntad individual es una voluntad absoluta que se manifiesta a sí misma en los múltiples fenómenos de la experiencia.

Si consideramos la filosofía de Schopenhauer desde este triple punto de vista, se nos presenta como uno de los sistemas especulativos poskantianos al igual que los de Fichte, Schelling y Hegel; sin embargo, las diferencias con respecto a estos tres

últimos filósofos son considerables. La realidad última en el sistema de Hegel es la razón, el pensamiento que se piensa a sí mismo y que se actualiza a sí mismo como espíritu concreto. Lo real es lo racional y lo racional es lo real. Para Schopenhauer, la realidad es más irracional que racional: el mundo es la manifestación de un impulso ciego. Es cierto que hay semejanzas entre la razón cósmica de Hegel y la voluntad de Schopenhauer. Por ejemplo, para Hegel, la razón se pone a sí misma como su propio fin, del mismo modo que, para Schopenhauer, lo hace la voluntad. Hay una gran diferencia entre la idea del universo como vida de la razón que se despliega a sí misma y la idea del universo como expresión de un impulso ciego e irracional de vida o existencia. Es cierto que hay elementos de «irracionalidad» en el idealismo alemán. La teoría de Schelling de la voluntad irracional en la divinidad es un caso aparte. Pero Schopenhauer convierte los rasgos irracionales de la existencia en su fundamento, llegando a ser la verdad central del mundo, y no su verdad parcial.

Este irracionalismo metafísico de la filosofía de Schopenhauer se acentúa más en su teoría del arte que ofrece la posibilidad de transmutar los horrores de la existencia en el sereno mundo de la contemplación estética. Por una parte, aquí se substituye el optimismo metafísico del idealismo absoluto por el pesimismo metafísico y, por otra, el carácter deductivo del idealismo metafísico, que es muy lógico si consideramos la realidad como razón o pensamiento que se despliega a sí mismo, da paso a una vía de aproximación empírica. El carácter metafísico de la filosofía de Schopenhauer, junto con sus elementos marcadamente románticos, hacen que se asemeje a los sistemas poskantianos. Todo ello permite interpretar el pensamiento de Schopenhauer como una hipótesis basada en la generalización de datos de la experiencia, y, aunque esté justificado el incluirlo dentro de la metafísica especulativa poskantiana, por otra parte, es evidente que la filosofía de Schopenhauer es un precedente de la metafísica inductiva que sucedió al colapso del idealismo absoluto.

Si consideramos el sistema de Schopenhauer desde la historia posterior de la filosofía, lo veremos como una transición desde el movimiento idealista a las posteriores filosofías de la vida. Pero, por otra parte, su sistema sólo es él mismo y no «una transición». Esto no niega sus relaciones con el movimiento filosófico general, pero también es excesivo considerarlo como un puente entre el idealismo y la filosofía vitalista en Alemania y Francia. Se puede argüir que Schopenhauer insiste en una noción de vida carente de sentido. La vida es algo que hay que negar y no algo que deba afirmarse. La teoría de Schopenhauer de renuncia y negación sólo puede ser alcanzada por una filosofía que subraye la idea de la voluntad de vivir e interprete el mundo a la luz de esta idea. El instinto y la razón son, para Schopenhauer, instrumentos biológicos, aun cuando predique el desprendimiento del intelecto humano de su orientación práctica. De esta forma, aporta el material para la substitución de la idea del pensamiento, como idea central de la filosofía, por la idea

de la vida. El pesimismo de Schopenhauer no vuelve a surgir en el vitalismo posterior, pero esto no altera el hecho de que la idea de la vida constituya el núcleo de su sistema. Es cierto que la idea de vida aparece ya en la filosofía de Fichte y Hegel, pero Schopenhauer concede al término «vida» una importancia esencialmente biológica, interpreta la razón (que también es una forma de vida) como un instrumento de vida, en el sentido biológico.

5. La influencia general de Schopenhauer.

Después de la muerte de Hegel y del fracaso de la revolución de 1848, se creó un clima de opinión más favorable al pesimismo irracionalista de Schopenhauer, quien empezó a tener seguidores. Entre ellos estaba Julius Frauenstädt (1813-1879) que, del hegelianismo, se convirtió a la filosofía de Schopenhauer en el curso de unas conversaciones que mantuvo con él en Frankfurt. Frauenstädt modificó ligeramente la posición de su maestro al sostener que el espacio, el tiempo y la causalidad no son meras formas subjetivas y que la individualidad y la multiplicidad no son meras apariencias. Pero defendió la teoría de que la realidad última es voluntad, y publicó una edición de los escritos de Schopenhauer.

Las obras de Schopenhauer estimularon en Alemania el interés por la filosofía y la religión orientales. Entre los filósofos influenciados por Schopenhauer podemos citar a Paul Deussen (1845-1919), fundador de la *Schopenhauer-Gesellschaft* (*Asociación Schopenhauer*) y amigo de Nietzsche. Deussen tenía una cátedra en la Universidad de Kiel. Además de una historia general de la filosofía, publicó varias obras sobre el pensamiento hindú, y contribuyó a dar a conocer la filosofía oriental como una parte más de la historia de la filosofía.

La influencia de Schopenhauer fue muy importante fuera de los círculos filosóficos. Richard Wagner le concedió gran importancia. La teoría de la música como arte superior era muy del gusto del gran compositor, que llegó a considerarse como una encarnación del genio descrito por Schopenhauer.[418] Sin embargo, no puede reducirse la visión del mundo de Wagner a la filosofía de Schopenhauer, ya que muchas de sus ideas eran anteriores a su contacto con esta filosofía y, a lo largo del tiempo, fue modificándolas. De cualquier manera, cuando en 1854 leyó a Schopenhauer, escribió una carta de reconocimiento al filósofo, y se dice que Tristán

e Iseo reflejan la influencia de Schopenhauer. Éste también fue muy apreciado por Thomas Mann.

Schopenhauer, dentro de los círculos filosóficos, supuso más un estímulo que una fuente de inspiración continua. Sus escritos impresionaron profundamente al joven Nietzsche, aunque posteriormente repudiara la actitud de Schopenhauer frente a la vida. También hay que citar los nombres de Wilhelm Wundt y Hans Vaihinger, como filósofos influenciados por Schopenhauer, aunque ninguno de ellos pueda ser considerado como discípulo del gran pesimista. Por lo que a Francia respecta, como ya hemos hecho notar, el error de suponer que la semejanza de ideas revela necesariamente una influencia. El desarrollo de la filosofía vitalista en Francia se comprende sin recurrir a Schopenhauer, lo que no excluye la influencia directa o indirecta que este filósofo pueda haber ejercido sobre los filósofos alemanes y franceses de esta escuela.

6. Notas sobre el desarrollo de la filosofía de Schopenhauer en Eduard von Hartmann.

Sin embargo, tenemos que referirnos a un pensador muy similar a Schopenhauer, Eduard von Hartmann (1842-1906), oficial de artillería retirado que de dedicó a escribir sobre filosofía. Von Hartmann, que también debe mucho a Leibniz y a Schelling, trató de desarrollar la filosofía de Schopenhauer acercándola al hegelianismo. Afirmó que había elaborado su propio sistema partiendo de una base empírica y científica. Su obra más conocida es *Die Philosophie des Unbewussten* (*La filosofía del inconsciente*, 1869).

Según Hartmann, la realidad última es inconsciente, pero no puede ser, como creía Schopenhauer, una voluntad ciega. Schopenhauer suponía que la voluntad está provista de finalidad, pero debemos reconocer que el principio inconsciente tiene dos atributos correlativos e irreductibles, la voluntad y la idea. Podemos decir, de otra manera, que el principio inconsciente tiene dos funciones coordinadas: como voluntad es responsable del *qué* de la existencia del mundo; como idea es responsable del *qué* de la naturaleza del mundo.

Hartmann pretende conseguir una síntesis entre Schopenhauer y Hegel. La voluntad no puede originar el proceso teleológico del mundo y la idea no puede

objetivarse a sí misma en un mundo existente. Por tanto, la realidad última ha de ser a la vez la voluntad y la idea. Por el contrario, hemos de volver a Schelling para considerar la noción de una idea inconsciente más allá de la naturaleza. El mundo tiene más de un único aspecto. La voluntad se manifiesta a sí misma, según Schopenhauer, en el dolor, el sufrimiento, y el mal. Pero, como sostenía Schelling, la idea inconsciente se manifiesta a sí misma en la finalidad, teleología, desarrollo inteligible y avance hacia la conciencia.

Von Hartmann, no satisfecho con reconciliar a Schopenhauer, a Hegel y a Schelling, se preocupó por realizar una síntesis del pesimismo de Schopenhauer y el optimismo de Leibniz. La manifestación de absoluto inconsciente como voluntad justifica el pesimismo, mientras que su manifestación como idea justifica el optimismo. El absoluto inconsciente es uno y, por tanto, es imprescindible reconciliar el pesimismo con el optimismo. Esto exige modificar el análisis que Schopenhauer hace del placer que considera «negativo». Los placeres de la contemplación estética y de la actividad intelectual son, ciertamente, positivos.

Ahora bien, en tanto que von Hartmann sostiene que el fin o *telos* del proceso cósmico es la liberación de la idea de esclavitud de la voluntad por medio del desarrollo de la conciencia, es de suponer que el optimismo tiene la última palabra. Von Hartmann, a pesar de insistir en la manera en que el desarrollo del intelecto pueda posibilitar los placeres supremos, concretamente los que proporciona la contemplación estética, observa que la capacidad de sufrimiento aumenta en proporción al desarrollo intelectual. Por ello, la gente primitiva y subdesarrollada es más feliz que la gente civilizada y culta.

Pensar que el progreso de la civilización y del desarrollo intelectual supone un aumento de felicidad, no es más que una ilusión. Los paganos creían en la posibilidad de alcanzar la felicidad en este mundo, y esto era una quimera. Los cristianos reconocieron que la felicidad sólo se puede hallar en el cielo. Esto, sin embargo, también era una ilusión. Aquéllos que lo reconocen como tal, tienden a caer en la tentación de forjarse una tercera idea, otra ilusión más, concretamente la de creer que el paraíso terrenal es algo que se puede alcanzar sin dificultad. Fracasan al no comprender dos verdades. En primer lugar olvidan que, aumentando el desarrollo intelectual y fomentando la cultura, sólo logran aumentar la capacidad de sufrimiento. En segundo lugar, olvidan que el progreso material de la civilización va acompañado por el desprecio a los valores espirituales y por la decadencia del genio.

Todas estas ilusiones son la obra del principio inconsciente que se pone de manifiesto al inducir a la raza humana a perpetuarse. Von Hartmann espera con ansias el momento en que la raza humana en general logre desarrollar su conciencia del estado real de las cosas, y, por tanto, se verifique un suicidio cósmico. Schopenhauer estaba equivocado al creer que el individuo puede aniquilarse a sí mismo por medio

de la negación de sí mismo y el ascetismo. Para esto requiere el máximo desarrollo posible de la conciencia, de modo que la humanidad pueda, finalmente, comprender la locura de la volición, cometer suicidio, y, destruyéndose a sí misma, poner fin al proceso del mundo. Entonces, la volición del absoluto inconsciente, que es el responsable de la existencia del mundo, habrá pasado ya, o habrá sido objetivada en humanidad. Por ello, el suicidio, por parte de la humanidad, pondrá fin al mundo.

La mayoría de los lectores dirán que esta asombrosa teoría es pesimista; Von Hartmann no lo cree así. El suicidio cósmico requiere, como condición esencial, el máximo grado de evolución de la conciencia y el triunfo del intelecto sobre la volición. Pero esto, precisamente, es el objetivo al que aspira el Absoluto como idea, como espíritu inconsciente. Por ello se puede afirmar que el mundo será redimido por el suicidio cósmico y por su propia desaparición. El mejor mundo posible es un mundo que haya alcanzado la redención.

Sólo haré dos comentarios de la filosofía de Von Hartmann. En primer lugar, alegaré que un hombre que haya escrito tan cuantiosamente como lo hizo von Hartmann, no puede evitar incurrir en ciertas contradicciones. En segundo lugar, observaré que si la raza humana quiere destruirse a sí misma, cosa que hoy en día es materialmente posible, no es este un deseo derivado de la sabiduría, sino de la demencia, o, en términos de Von Hartmann, es un deseo debido al triunfo de la voluntad, pero no al de la idea.

Capítulo XV La transformación del idealismo. — I

1. Notas introductorias.

Al considerar la influencia de Hegel, se destacaron ya las dos direcciones, derecha e izquierda, que surgieron después de la muerte del filósofo. Asimismo se han expuesto algunas nociones conceptuales de las diferencias que presentan entre sí dichas direcciones con respecto a la interpretación de la idea de Dios en la filosofía de Hegel y a la relación de su sistema con el cristianismo. Consideremos ahora la importancia de algunos de los representantes más radicales del ala izquierda, quienes se ocuparon, no de interpretar la doctrina de Hegel, sino de utilizar las ideas de éste para transformar el idealismo metafísico en algo totalmente diferente del mismo.

Dichos pensadores se conocen, generalmente, por el nombre de «jóvenes hegelianos». Pero, si bien este denominador debiera ser común a toda la generación posterior que sufrió la directa influencia de Hegel, tanto a aquéllos inscritos en la derecha, en la izquierda o en el centro, en realidad, se ha convertido en un apelativo aplicado exclusivamente a los partidarios de la izquierda radical, tales como Feuerbach. En cierto modo se les puede llamar «antihegelianos», sobre todo considerando que representan una línea de pensamiento cuya cumbre se halla en el materialismo dialéctico, mientras que, para Hegel, es fundamental definir el Absoluto como espíritu. Por otra parte, el apelativo «antihegelianos» resulta completamente equívoco, pues precisamente se ocuparon en poner a Hegel sobre sus pies; y si transformaron su filosofía, utilizaron sus mismas ideas, como ya hemos dicho. En otras palabras, representan el desarrollo izquierdista del sistema de Hegel; desarrollo que, a la vez, fue una transformación. Hallamos, de este modo, dos factores: continuidad y discontinuidad.

2. Feuerbach y la transformación de la teología en antropología.

Ludwig Feuerbach (1804-1872) cursó estudios de teología protestante en Heidelberg, marchando después a Berlín para seguir los cursos de Hegel y dedicarse a los estudios de filosofía. En 1828 aceptó un lectorado no remunerado (*Privatdozent*) en la Universidad de Erlangen. Pero, al no vislumbrar ninguna posibilidad de progresar en la carrera académica, se retiró a la vida de estudios privados y de actividades literarias. Sus últimos años transcurrieron en las cercanías de Núremberg.

Si nos limitamos a considerar los títulos de las obras de Feuerbach llegaremos a la conclusión de que era, en primer término, fundamentalmente un teólogo, o, por lo menos, que sus intereses preponderantes se hallan en el ámbito de la teología. Es cierto que sus primeros escritos literarios están dedicados a problemas filosóficos. Éste es el caso de su primera obra, publicada en 1833, una historia de la filosofía moderna desde Francis Bacon hasta Spinoza; en 1837 publica su exposición y estudio crítico del sistema filosófico de Leibniz; en 1838, una obra sobre Bayle; en 1839, una obra crítica sobre la filosofía de Hegel. A partir de 1839 aparecerán sus obras más importantes, tales como *Das Wesen des Christentums* (*Esencia del cristianismo,* 1841); *Das Wesen der Religion* (*Esencia de la religión*, 1845); *Vorlesungen ueber das Wesen der Religion* (*Conferencias sobre la esencia de la religión*, 1851). Junto a estas obras aparecían los títulos *Ueber Philosophie und Christentum* (*Sobre filosofía y cristianismo*, 1839), y *Das Wesen des Glaubens in Sinne Luthers* (*La esencia de la fe en sentido luterano*, 1844). Tanto los primeros títulos como estos dos últimos ponen de relieve la preocupación del autor por cuestiones de índole manifiestamente teológica.

En cierto modo, esta impresión corresponde a la realidad. Feuerbach mismo afirmó que el tema principal de sus obras lo constituían la religión y la filosofía. Con ello no pretendía, sin embargo, proclamar su creencia en la existencia objetiva de un Dios fuera del pensamiento humano. Pretendía tan sólo exponer que su preocupación principal era la de esclarecer el verdadero significado y función de la religión a la luz de la vida y el pensamiento humanos considerados como un todo. La religión no era para Feuerbach un fenómeno carente de importancia, ni un desafortunado elemento de superstición que mejor no hubiese existido nunca y cuyo efecto único fuese sencillamente obstaculizar el desarrollo del hombre. Contrariamente a esto, Feuerbach consideraba que la conciencia religiosa era una etapa necesaria en el proceso del desarrollo de la conciencia humana. La idea de Dios era, para Feuerbach, una mera proyección de algún ideal humano para el hombre mismo, y la religión, una etapa temporal, aunque esencial, por la que pasa el desarrollo de la conciencia humana. Por ello se puede decir de Feuerbach que ha substituido la teología por la

antropología.

Feuerbach llega a esta posición por medio de una crítica radical del sistema filosófico de Hegel. Esta crítica es, en cierto modo, interna, pues parte de la presunción de que el hegelianismo es la expresión más alta de la filosofía actual. Hegel era «Fichte mediatizado a través de Schelling»[419] y «la filosofía hegeliana es la cumbre del sistema filosófico especulativo».[420] A pesar de que el idealismo de Hegel, es decir, la metafísica en general, haya alcanzado con él su expresión más completa, su doctrina es insostenible. Es necesario poner a Hegel en su lugar, es decir, hallar un camino de retorno de las abstracciones conceptuales del idealismo absoluto a la realidad concreta. La filosofía especulativa ha intentado establecer una transición de «lo abstracto a lo concreto, de lo ideal a lo real».[421] Esto, sin embargo, constituye un grave error. El paso o la transición de lo ideal a lo real sólo tiene significado en la filosofía práctica y moral que se ocupa de realizar ideales a través de la acción. Cuando se trata de conocimiento teórico se ha de tomar como punto de partida lo real, es decir, el ser.

Hegel, evidentemente, parte del ser. Sin embargo Feuerbach afirma que el ser, en el sentido mencionado, es la naturaleza, y no la idea ni el pensamiento.[422] «El ser es sujeto, y el pensamiento, predicado.»[423] La realidad fundamental es la naturaleza espaciotemporal; conciencia y pensamiento son secundarios, son meros derivados. La existencia de la naturaleza sólo puede ser conocida por un sujeto consciente, pero el ser que se distingue a sí mismo de la naturaleza sabe que no es el fundamento de la naturaleza. Por el contrario, el hombre conoce la naturaleza distinguiéndose a sí mismo de su fundamento: la realidad sensible, de tal manera que la «naturaleza es el fundamento del hombre».[424]

Puede decirse, con Schleiermacher, que el sentimiento de dependencia es el fundamento de la religión. Pero aquello «de lo que el hombre depende y de lo que se siente dependiente no es, originalmente, otra cosa que la naturaleza».[425] De esta manera resulta que el objeto primario de la religión es la naturaleza. Esto siempre que consideremos la religión desde el punto de vista histórico y no simplemente en la forma del teísmo cristiano. La religión natural comprende todo, desde la deificación de objetos tales como árboles y fuentes, hasta la idea de una deidad concebida como causa física de las cosas naturales. El origen de la religión natural en todas sus etapas es, sin embargo, el sentimiento de dependencia de la realidad sensible, externa, que manifiesta el hombre. «La esencia divina que se manifiesta a sí misma en la naturaleza no es más que naturaleza que se revela y se manifiesta al hombre imponiéndose a éste en su calidad de ser divino».[426]

El hombre sólo puede objetivar la naturaleza distinguiéndose a sí mismo de ella. Vuelve sobre sí mismo y contempla su propia esencia. ¿Qué es esta esencia? «Razón, voluntad, corazón. Al hombre perfecto corresponden las facultades de pensar, ejercer

la voluntad, de manifestar su corazón.»[427] La esencia del hombre la constituye el conjunto de razón, voluntad y amor. Cuando pensamos en alguna de estas tres perfecciones aisladamente, la pensamos en calidad de ilimitada. Así por ejemplo, es imposible concebir la facultad de pensar en cuanto limitada a este o aquel objeto. Al pensar las tres perfecciones en cuanto infinitas, surge la idea de Dios como conocimiento infinito, voluntad infinita y amor infinito. Por ello el monoteísmo, al menos en cuanto presenta a Dios con atributos morales, es el resultado de la proyección de la esencia del hombre, elevada a la infinitud. «La esencia divina no es más que la esencia del hombre; o mejor dicho, es la esencia del hombre en cuanto está liberada de las limitaciones del hombre individual, es decir, del hombre corporalmente actualizado, objetivado y venerado en cuanto ser independiente y distinto del hombre en sí mismo.»[428]

En *La esencia del cristianismo* Feuerbach trata sobre la idea de Dios como proyección del autoconocimiento humano; en *La esencia de la religión*, donde considera la religión desde el punto de vista histórico, destaca sin embargo el sentimiento de dependencia de la naturaleza como fundamento de la religión. Además relaciona los dos puntos de vista. El hombre, consciente de su dependencia de la realidad externa, parte de la veneración de las fuerzas de la naturaleza y de los fenómenos particulares de la misma. No se eleva, sin embargo, al concepto de varios dioses personales, o de uno solo, sin proyectarse a sí mismo. Las cualidades que diferencian a un hombre de otro se hallan deificadas en el politeísmo y presentan la forma de una multiplicidad de deidades antropomórficas, cada una de las cuales tiene sus propias características peculiares. En el monoteísmo, lo que unifica a los hombres es precisamente aquello que se proyecta sobre un plano trascendente y se deifica: es la esencia del hombre como tal. La conciencia de que la naturaleza no sólo sirve para satisfacer las necesidades físicas del hombre, sino que también puede servir para el propósito que el hombre se esboza libremente, constituye un factor poderoso para realizar la transición a cierta forma de monoteísmo. De este modo, el hombre llega a pensar en la naturaleza como algo que existe para él y, por lo tanto, como unidad que encarna un propósito y que es producto de un Creador inteligente. Pero al pensar el Creador, el hombre ya está proyectando su propia esencia, y si depuramos la idea de Dios de todo elemento debido a la proyección, no queda más que la naturaleza. Por esta razón, a pesar de que la religión esté en último término fundamentada en el sentimiento de dependencia de la naturaleza que demuestra tener el hombre, el factor más importante en la formación del concepto de una deidad personal e infinita, es la proyección que hace el hombre de su propia esencia.

Ahora bien, esta autoproyección es la expresión de la alienación del hombre. «La religión es una separación que realiza el hombre de sí mismo al contraponer a Dios como un ser opuesto a él. Dios no es lo que es el hombre, y el hombre no es lo que es

Dios; Dios es el Ser infinito, mientras el hombre es el ser finito; Dios es perfecto, el hombre, imperfecto; Dios es eterno, el hombre, temporal; Dios es todopoderoso, el hombre carece de todo poder; Dios es santo, el hombre es pecador; Dios y el hombre son dos polos opuestos: Dios es absolutamente positivo, es la esencia de todas las cosas, mientras que el hombre es el polo negativo, la esencia de la nada.»[429] Habiendo expuesto esto, es evidente que el hombre, al proyectar su propia esencia sobre una esfera trascendente y objetivarla en forma de Dios, se reduce a una criatura digna de lástima, a una miserable criatura pecadora.

En este aspecto, es cierto que la religión constituye algo que es necesario superar. Pero de ello no se deduce que la religión carezca de un papel importante, es decir, de un papel esencial en la vida humana. Por el contrario, el hombre objetiva su propia esencia en la idea de Dios y esta objetivación forma una etapa completa integrada en el proceso del desarrollo explícito de su autoconciencia. El hombre ha de objetivar su esencia para después estar en condiciones de verificar una toma de conciencia de la misma en cuanto que es *su* esencia. En el cristianismo, grado más perfecto y alto alcanzado por la religión, esta objetivación ha llegado a un punto en que exige su superación. El hombre es un ser social y por lo tanto goza de la facultad de amar que pertenece a su esencia. Es un «yo» en relación con un «tú». La religión cristiana presenta la conciencia de este hecho que se proyecta hallando expresión en la doctrina de la Trinidad. Asimismo, en la doctrina de la Encarnación «la religión cristiana ha unido el término *Hombre* con el término *Dios* en una sola palabra: *Dios-Hombre*; considerando que la humanidad es un atributo del ser supremo».[430] De modo que sólo resta invertir los términos de esta relación para convertir la deidad en atributo del hombre. «La nueva filosofía ha convertido, de acuerdo con la verdad, este atributo (humanidad) en la substancia; ha convertido el predicado en sujeto. La nueva filosofía es… la *verdad* del cristianismo.»[431]

Esta última afirmación recuerda que conviene tener presente la visión de Hegel sobre la relación establecida entre religión absoluta y filosofía absoluta. Evidentemente Feuerbach no intenta, de ninguna manera, sugerir una posibilidad de coexistencia en una y la misma mente de la «nueva filosofía» con el cristianismo. Por el contrario, la nueva filosofía abandona el apelativo cristianismo precisamente porque descubre el valor de la verdad racional del cristianismo, y de este modo transforma la teología en antropología. La filosofía realiza una elucidación del cristianismo que ha dejado de ser tal cristianismo. Una vez que el hombre ha comprendido que «Dios» es el nombre de su propia esencia, idealizada y proyectada sobre una esfera trascendente, da muestras de haber superado la autoalienación que implica la religión. A partir de este momento se le abre el camino a la objetivación de esta esencia en la actividad propia del hombre y en la vida social. El hombre recupera la fe en sí mismo y por lo tanto también en sus propias facultades y en su futuro.

El hecho de abandonar la teología conlleva el abandono del hegelianismo histórico, dado que «la filosofía hegeliana es el último refugio, el último resto racional de la teología»…[432] «Aquél que no renuncia a la filosofía hegeliana, no renuncia tampoco a la teología. La doctrina hegeliana afirma la naturaleza, la realidad, en cuanto puesta por la idea, y por lo tanto la considera sencillamente como expresión *racional* de la doctrina teológica según la cual la naturaleza ha sido creada por Dios…»[433] Sin embargo, para superar la teología es imprescindible considerar y utilizar el concepto hegeliano de la autoalienación. Hegel habla de un retorno a sí mismo del espíritu absoluto, rebelándose así contra la autoalienación en la naturaleza en que éste se hallaba. Hemos de substituir este concepto por el del retorno a sí mismo que efectúa el hombre. Esto significa una «transformación de teología en antropología, y por ende su disolución».[434] Sin embargo, la antropología filosófica es religión, puesto que presenta la verdad de la religión en el grado más alto que alcanzó la religión. «Lo que ayer aún era religión, hoy ya no lo es, y lo que hoy se considera ateísmo, mañana ha de considerarse religión.»[435] Substituyendo la teología por antropología, el hombre llega a ser su objeto más valioso y un fin para sí mismo. Esto no guarda relación alguna con lo que se entiende por egoísmo. El hombre es por naturaleza un ser sociable, no es sencillamente un *Mensch* sino un *Mit-Mensch*. El principio supremo de la filosofía lo constituye «la unidad que existe entre los hombres».[436] Una unidad que debiera hallar su expresión en el amor. «Amor es la ley universal por la que se rigen la inteligencia y la naturaleza; es, ante todo, la realización de la unidad por parte de las especies, y ésta se lleva a cabo en el plano de los sentimientos.»[437]

Es evidente que Feuerbach simpatiza con el hecho de que Hegel insiste en la naturaleza social del hombre. Pero Feuerbach destaca la idea equívoca de Hegel acerca de la base de la unidad de las especies. En el idealismo absoluto, los hombres se van uniendo proporcionalmente a su participación en la vida del espíritu universal, interpretado como pensamiento que se piensa a sí mismo. Por ello, se observa que la unidad humana se logra principalmente a nivel del pensamiento puro. Es éste otro punto en el que Hegel se debe poner sobre sus pies. La naturaleza específica del hombre está fundamentada sobre una base biológica, «sobre la *realidad* de la *diferencia* existente entre yo y tú»,[438] es decir, que tiene su fundamento en la diferenciación sexual. La relación entre hombre y mujer manifiesta unidad en la diferencia y diferencia en la unidad. La relación entre hombre y mujer no es sólo una distinción biológica, sino que también determina modos distintos de sentir y pensar, y afecta por tanto a la personalidad entera. Tampoco es, evidentemente, la única manifestación de la naturaleza social del hombre. Feuerbach afirma con insistencia el hecho de que la naturaleza humana, en cuanto *Mit-Mensch*, tiene su origen en la realidad fundamental, y ésta es realidad sensible, no pensamiento puro. Dicho de otra

forma, la diferenciación sexual demuestra claramente que el ser humano es incompleto. El hecho de que el «yo» necesite a su complemento, el «tú», se manifiesta primariamente en el hecho de que el hombre necesita a la mujer y la mujer al hombre.

Lógicamente, y a partir de su insistencia en la naturaleza de la especie humana, en la unidad de las especies y en el amor, sería de esperar que Feuerbach desarrollara el tema de una sociedad supranacional o bien que procediera a elaborar algún modelo de confederación internacional. Sin embargo, Feuerbach es lo suficientemente hegeliano como para representar el Estado en cuanto unidad viviente de los hombres y expresión objetiva de la conciencia de tal unidad. «En un Estado, las fuerzas y facultades de los hombres que lo integran se dividen y se desarrollan exclusivamente con la finalidad de constituir un ser infinito con origen en esta división y la consiguiente reunión; una pluralidad de seres humanos, una pluralidad de poderes resultan un sólo poder. El Estado es la esencia de todas las realidades existentes; el Estado es la providencia del hombre… El verdadero Estado es el ilimitado, infinito, verdadero, completo, y divino hombre… el hombre absoluto.»[439]

De aquí se deduce que «la política ha de convertirse en nuestra religión»,[440] a pesar de que, paradójicamente, el ateísmo sea, de hecho, una condición de esta religión. La religión en sentido tradicional, dice Feuerbach, tiende a disolver el Estado, no a unificarlo. En efecto, el Estado sólo puede llegar a ser un Absoluto para nosotros, si substituimos a Dios por el hombre y la teología por antropología. «El hombre es la esencia fundamental del Estado. El Estado es la totalidad explícita, desarrollada y actualizada de la naturaleza humana.»[441] Es imposible hacer justicia a esta verdad continuando el hecho de proyectar la naturaleza humana sobre una esfera trascendente en forma del concepto de Dios.

Cuando Feuerbach habla del Estado se refiere concretamente a la república democrática. Observa que el protestantismo concede al monarca el lugar del papa. «La Reforma ha destruido el catolicismo *religioso*; en el lugar que a éste corresponde ha puesto la era moderna un catolicismo *político*.»[442] La llamada era moderna ha dado muestras de haber sido, y de serlo hasta la fecha, una Edad Media adicta al protestantismo. Pero a través de la disolución de la religión protestante aparece un camino, el único, hacia la verdadera república democrática en cuanto unidad viviente de hombres y expresión concreta y global de la esencia de los mismos.

Considerada desde un punto de vista puramente teórico, la filosofía de Feuerbach no se presenta en modo alguno como doctrina extravagante. Muestra de ello es su intento superficial de disponer del teísmo basándose en la génesis de la idea de Dios. Desde el punto de vista histórico es cierto que su filosofía tiene una significación real. En total forma parte de un movimiento al margen de la interpretación teológica del mundo que conduce a una interpretación de éste en la que el hombre mismo,

considerado como ser social, ocupa el lugar más céntrico de la escena. La substitución de la teología por antropología que Feuerbach ofrece en su filosofía, viene a ser una afirmación explícita de su forma de interpretar el mundo. Por ello precisamente queda hasta cierto punto justificado el hecho de considerar el hegelianismo como edificio a medio construir, en el proceso de esta transformación. La filosofía de Feuerbach, considerándola en particular, no es más que una etapa en el movimiento que habría de tener su cumbre en el materialismo dialéctico y en la teoría económica de la historia elaborada por Marx y Engels. La doctrina de Feuerbach se mueve dentro del marco de la idea del Estado en cuanto expresión suprema de la unidad social y del concepto de hombre político antes que económico. Esta transformación del idealismo en materialismo y su insistencia en superar la alienación en que se halla sumergido el hombre tal y como lo manifiesta la religión, ha preparado y fundamentado el pensamiento de Marx y Engels. A pesar de la severa crítica a que Marx ha sometido la filosofía de Feuerbach, su deuda con éste es evidente.

3. El criticismo de Ruge sobre la concepción de la historia de Hegel.

Frente a la preocupación de Feuerbach por los problemas que plantea la religión, la doctrina de Arnold Ruge (1802-1880) representa de un modo más explícito el tránsito de la izquierda hegeliana de los problemas lógicos, metafísicos y religiosos, a los problemas de índole estrictamente social y política. Las dos primeras obras de Ruge, escritas en la época en que era poco más o menos un hegeliano ortodoxo, versan sobre la estética. Sus intereses se centraron pronto sobre temas históricos y políticos. En 1838 fundó los *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst* (*Anales de Halle sobre ciencia y arte alemanes*), revista en que colaboraron, entre otros, David Strauss, Feuerbach y Bruno Bauer (1809-1882). En 1841 se redenominó la revista *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* (*Anales alemanes de ciencia y arte*), este mismo año empezó a colaborar Marx en su publicación. A principios de 1843 se suspendió la edición, cuando había adoptado un tono radical y hostil hacia el gobierno de Prusia. Ruge se trasladó a París donde fundó los *Deutsch-französische Jahrbücher* (*Anales francoalemanes*). La ruptura entre

Ruge y Marx y la dispersión de otros colaboradores importantes acarreó la clausura casi inmediata de la revista. Ruge se trasladó a Zúrich. En 1847 regresó a Alemania, viéndose obligado a instalarse en Inglaterra en 1848 después del fracaso de la revolución. Durante sus últimos años, Ruge se convirtió en partidario del nuevo imperio alemán. Murió en 1880, en Brighton.

Ruge compartía la creencia de Hegel en el hecho de que la historia es un progreso hacia la realización de la libertad, y que la libertad se halla en el Estado por ser creación de la voluntad general. Es decir, que estaba dispuesto a aceptar por completo a Hegel, dado que éste había utilizado el concepto rousseauniano de la *volonté genérale* y basado el concepto de Estado en la voluntad universal que se realiza a sí misma en las voluntades individuales y a través de las mismas. Pero al propio tiempo, Ruge criticaba severamente a Hegel por haber interpretado la historia de forma tal que no había lugar a novedades. Según Ruge, el sistema hegeliano presenta los acontecimientos históricos y las instituciones como meros ejemplos o ilustraciones de un esquema dialéctico que se desarrolla por simple necesidad lógica. Hegel no logró comprender la unicidad y el carácter irrepetible de los acontecimientos históricos, de las épocas y de las instituciones. Su deducción de la constitución monárquica en Prusia es una muestra significativa del carácter cerrado de su pensamiento, es decir, de la escasa amplitud de horizonte y de la falta de sentido de progreso y de novedad.

Según Ruge, la doctrina de Hegel ofrece un problema de base y es que deriva un esquema de la historia a partir del sistema. De hecho no se puede trazar el esquema racional de la historia y derivar luego el modelo de la misma. Si procedemos de tal manera, nos hallaremos inevitablemente justificando el estado de cosas actual. Nuestra tarea consiste en *hacer* historia racional, en establecer, por ejemplo, nuevas instituciones más racionales que las actualmente existentes. Dicho de otra forma, es conveniente substituir la actitud predominantemente especulativa y teórica que adopta Hegel en lo que se refiere a la historia y a la vida política y social, por una actitud práctica y revolucionaria.

Esto no significa, sin embargo, que debamos abandonar la idea de un proceso teleológico en la historia. Con ello sólo se pretende que el filósofo tenga en cuenta el movimiento y las exigencias del espíritu del tiempo (*Zeitgeist*) y que critique las instituciones existentes a la luz de tales exigencias. Hegel escribió en la época postrevolucionaria francesa, pero demostró muy poca comprensión del verdadero movimiento del *Zeitgeist*. No llegó a comprender que la realización de aquella libertad que él mismo mencionó reiteradas veces resulta completamente imposible sin un cambio radical de las instituciones que él canonizaba.

En la doctrina de Ruge observamos un claro intento de combinar la creencia en el movimiento teleológico de la historia con una actitud francamente revolucionaría y práctica. Ruge y Marx critican a Hegel desde el mismo punto de vista. El gran

idealista se ocupaba sobre todo de comprender la historia, de ver lo racional en lo real. Ruge y Marx se dedicaron a hacer historia, a comprender el mundo para cambiarlo. Pero Ruge se negó a seguir a Marx por el camino del comunismo, pues la idea de Marx acerca del hombre le parecía sencillamente unilateral, sobre todo enfrentándola a lo que llamaba un humanismo integral. De hecho, las necesidades del hombre no se limitan, según Ruge, a exigencias de tipo material y económico sino que también entran en juego las necesidades de tipo espiritual. La ruptura de las relaciones amistosas entre Marx y Ruge no se debió, de ninguna manera, exclusivamente a las divergencias ideológicas.

4. Stirner y su filosofía del yo.

La reacción contra la línea general del pensamiento de la izquierda hegeliana surgió con la difusión de la filosofía del excéntrico Max Stirner (1806-1856) cuyo nombre verdadero era Johann Kaspar Schmidt. Después de haber asistido a conferencias de Schleiermacher y de Hegel en la Universidad de Berlín, Stirner ocupó varios años de su vida enseñando filosofía en un colegio, dedicándose posteriormente a los estudios privados. Su obra más conocida es *Der Einzige und sein Eigentum* (*El individuo y su propiedad*) publicada en 1845.

Al principio de la obra, Stirner cita la afirmación de Feuerbach de que el hombre es el ser supremo del hombre, asimismo cita la de Bruno Bauer que considera el reciente descubrimiento del hombre como tal. ¿Qué es lo que han hallado? Stirner mismo encuentra el yo, no el yo absoluto de Fichte, sino el ser concreto e individual, el hombre de carne y hueso. El yo individual es una realidad única que, desde su principio, trata de mantenerse como tal y de afirmarse a sí mismo. Ha de defenderse contra otros seres que minan, en efecto o sólo en potencia, su existencia como tal yo. Dicho de otra forma, la actividad del yo se centra exclusivamente sobre sí mismo.

Stirner se refiere precisamente al yo individual y único, omitido u olvidado por la mayoría de los filósofos. El hegelianismo reduce la importancia del ser individual en favor del pensamiento o del espíritu absoluto. Paradójicamente supone que el hombre mismo realiza su verdadero ser o esencia en la proporción en que va constituyéndose en un momento de la vida del espíritu absoluto. Substituye la realidad concreta por abstracciones. Este mismo fenómeno aparece también en la filosofía de Feuerbach.

Feuerbach, sin embargo, tiene razón al exponer el deber del hombre en cuanto a la superación de su propia alienación implicada en una actitud religiosa, y su deber de redescubrirse a sí mismo. El judaísmo y el cristianismo presentan la libertad del hombre, su verdadera esencia, como proyectada hacia el exterior del ser humano en el concepto de Dios, y el hombre no es más que un esclavo. Se le había ordenado negarse a sí mismo y obedecer. Pero, si bien quedan justificadas las polémicas de Feuerbach contra la autoalienación religiosa y las abstracciones del hegelianismo, es cierto que no ha comprendido nunca el significado del ser único e individual, ofreciéndonos, en lugar de éste, la abstracción de la humanidad o del hombre absoluto y la realización del ser en el Estado y a través del mismo. De modo semejante, a pesar de que el socialismo humanista substituya el Dios cristiano y el Absoluto hegeliano por la humanidad, se observa que el individuo no ha dejado aún de ser sacrificado en el altar de la abstracción. Resumiendo, los representantes de la izquierda hegeliana han de ser sometidos a la crítica que ellos han dirigido a Hegel.

Stirner substituye todas estas abstracciones, espíritu absoluto, humanidad y esencia universal del hombre, por una realidad concreta: el individuo único y libre. A su modo de ver, la libertad sólo se realiza poseyendo, y en cuanto que se es este individuo único, se posee todo de cuanto uno se puede apropiar. Esto no significa de ningún modo, que uno deba apropiarse de cuanto pueda. Sin embargo, la única razón por la que no debería obrarse así, es la propia incapacidad de hacerlo, o bien la propia y libre decisión de no hacerlo. Yo procedo de, y vuelvo a la «nada creadora», y, mientras tanto, sólo puedo preocuparme por mí mismo. Mi tarea debe ser entonces la de expresar la propia individualidad única sin permitir que el yo se haga esclavo de alguna fuerza que se presente como superior, como Dios o el Estado, o bien de abstracciones tales como humanidad o ley moral universal. La sumisión a dichas entidades ficticias no acarrea más que un debilitamiento de mi sentido de mi propia unicidad.

La filosofía egoísta de Stirner tiene valor y significación en cuanto representa la protesta de la persona humana concreta contra la veneración de la colectividad o bien de alguna abstracción. Ciertamente, hay quienes ven en esta doctrina alguna afinidad espiritual con el existencialismo, y no del todo sin razón. No es posible afirmar que su concepción de la propiedad sea característica del existencialismo; pero no puede negarse la analogía en el tema del individuo único y libre.[443] La filosofía de Stirner no se ha mencionado aquí para anticipar algún pensamiento posterior, sino sólo para poner de relieve una de las fases del movimiento de reacción contra el idealismo metafísico. Hay quienes afirman que su doctrina no es más que la expresión de una reacción nominalista como las provocadas por las tendencias que acentúan el valor del universal. De hecho, no es más que una exageración; es la fusión de una valiosa insistencia en la unicidad del ser individual y una fantástica filosofía del egoísmo.

Conviene destacar que la protesta contra una exageración generalmente se convierte en otra exageración en sentido opuesto.

Además del hecho de que Stirner se halla lejos de ser un gran filósofo, su pensamiento carecía de relación armónica con el *Zeitgeist*, y por ello no es sorprendente que Marx lo considerase expresión de la alienación del individuo aislado en medio de una adormecida sociedad burguesa. Marx y Engels integraron en su filosofía todos aquellos elementos que tanto disgustaron a Stirner, y substituyen el Estado nacional de Hegel por una clase económica, la dialéctica de los Estados por una lucha de clases, el espíritu absoluto por la humanidad. Un hecho indiscutible es que la filosofía de éstos, para bien o para mal, había de alcanzar gran importancia histórica, mientras que la de Max Stirner sólo se recuerda como una serie de excentricidades de un pensador sin importancia, excepto cuando se le considera como una fase de la eterna protesta del individuo libre contra lo voraz universal.

Capítulo XVI La transformación del idealismo. — II

1. Notas introductorias.

El historiador de la filosofía se encuentra en una situación bastante difícil ante el pensamiento de Marx y Engels. Por una parte la importancia e influencia de su filosofía en el mundo contemporáneo es tan patente, que la práctica, tan frecuente, de dedicarle una corta mención en relación con el desarrollo de la izquierda hegeliana, es injustificable. Ciertamente resulta más adecuada la presentación de dicho pensamiento como una de las grandes visiones actuales de la vida y de la historia humana. Por otra parte, sin embargo, se cometería un grave error dejándose hipnotizar por la indudable importancia del comunismo hasta el punto de llegar a separar su base ideológica de su inserción histórica en el pensamiento del siglo XIX. El marxismo es, en efecto, una filosofía viviente en cuanto que inspiró, dio ímpetu y coherencia a una fuerza que, para bien o para mal, ejerce gran influencia sobre el mundo contemporáneo. Es aceptada, con mayor o menor convicción, por gran parte de la población mundial contemporánea. Conviene destacar el hecho de que su continuidad como sistema más o menos unificado se debe a su asociación con un factor extrafilosófico, a un poderoso movimiento socio-político cuya importancia en el mundo actual no puede negar nadie. Ciertamente esta conexión no es accidental, es decir: el comunismo no adoptó un sistema de ideas ajenas al proceso de su nacimiento y desarrollo. Pero al convertir el marxismo en doctrina de fe, el partido comunista ha impedido que el marxismo siguiera el destino de otras filosofías decimonónicas. Por todo ello queda justificado el historiador de la filosofía del siglo XIX que considere el pensamiento de Marx y Engels fundamentalmente englobado en el marco histórico, prescindiendo de la importancia actual del mismo en función de la creencia básica de un partido, cualquiera que sea el poder y la extensión alcanzados por este partido.

El autor de la presente obra ha decidido, por las razones expuestas, concentrar su atención en algunos aspectos del pensamiento de Marx y Engels, limitándose breves referencias al resto de su filosofía, al desarrollo de la misma y a su impacto en el mundo contemporáneo a través del partido comunista. Es cierto que la Alemania del siglo XIX gozaba de una superproducción de doctrinas filosóficas, de manera que no

es del todo injusto eludir la exposición de una u otra. Sin embargo, dado que la importancia del comunismo puede inducir al lector a creer imprescindible un estudio amplio del mismo, quizás incluso a pensar que este volumen debiera culminar en el pensamiento de Marx y Engels, se impone observar que una exposición del marxismo en cuanto cumbre y punto de confluencia de todo pensamiento alemán del siglo XIX, significa falsear la visión histórica del siglo, bajo la determinante influencia de la situación política en que se halla el mundo contemporáneo.

2. Vida y escritos de Marx y Engels, el desarrollo de su pensamiento.

Karl Marx (1818-1883) era de origen judío. Su padre, judío liberal, se convirtió al protestantismo en 1816, y Marx fue bautizado en 1824. Las convicciones religiosas de su padre no eran en modo alguno, profundas; Karl recibió una educación impregnada de racionalismo kantiano y de liberalismo político. Cursó los estudios de bachillerato en una escuela de Tréveris y, seguidamente, estudios en la Universidad de Bonn y luego en la de Berlín. En Berlín se asoció a los jóvenes hegelianos, miembros del llamado *Club de Doctores* (*Doktorklub*), entablando gran amistad con Bruno Bauer. Pronto dejaron de satisfacerle las ideas y la actitud puramente teórica de los hegelianos de izquierda, y su insatisfacción se acentuó más aún cuando, en 1842, empezó a colaborar en la publicación de la recientemente fundada revista *Rheinische Zeitung*, de la que se hizo redactor jefe en Colonia. Este trabajo le puso en contacto directo con problemas concretos de tipo político, social y económico, de manera que llegó a la convicción de la necesidad de una teoría que arranque de la actividad práctica, de la acción, como única teoría efectiva. Esta convicción parece ser, a primera vista, completamente evidente, incluso tautológica. Pero, ocurre que Marx se estaba apartando de la idea de Hegel acerca de la comprensión del mundo como tarea del filósofo, y de la posibilidad de confiar plenamente en la labor evolutiva que realiza la idea, o bien la razón en lo que respecta a dicha comprensión del mundo. Para cambiar la ideología tradicional y las instituciones actualmente existentes, no basta someterlas a crítica, a no ser que ésta arranque de un principio político y social implicando la consecuente acción. Es evidente que si religión significa alienación, también lo significa, aunque de otra forma, la filosofía alemana.

Esta disocia al hombre de la realidad reduciéndolo a un mero espectador del proceso en que él mismo tiene el papel más importante.

El análisis de la situación actual llevó a Marx a adoptar una actitud crítica ante la teoría hegeliana del Estado. Aparentemente fue en esta época, es decir, entre 1841 y 1843, en que escribió un estudio crítico sobre Hegel y su concepto del Estado, *Kritik des Hegelschen Staatsrechts*. Hegel piensa que todo espíritu objetivo alcanza su máxima expresión en el Estado, y que la familia y la sociedad civil son meros momentos o fases por las que pasa el desarrollo dialéctico de la idea del Estado. Asimismo, piensa que el Estado, en cuanto expresión plena de la idea en forma de espíritu objetivo, es el «sujeto», mientras la familia y la sociedad civil no son más que «predicados». Ésta es, sin embargo, una concepción errónea y falseada. La familia y la sociedad civil constituyen el «sujeto», y no el Estado como opina Hegel; son las realidades básicas en la sociedad humana. El Estado hegeliano es una institución abstracta, universal, un establecimiento burocrático y gubernamental al margen de la vida humana, e incluso contrario a ésta. Conviene destacar la contradicción que de hecho existe entre los intereses privados y los de orden público. En referencia a la idea de Feuerbach sobre la religión en cuanto expresión de la autoalienación del hombre, Marx alega el hecho de que en el Estado hegeliano el hombre enajena inevitablemente su verdadera naturaleza. Opina que la verdadera vida del hombre se concibe en cuanto que existe dentro del Estado, a diferencia de la realidad, donde el Estado impera sobre los seres humanos y se opone a los intereses de los mismos. Precisamente esta contradicción entre intereses privados y públicos ha de persistir hasta que el hombre llegue a ser un hombre socializado y el Estado político, tan exaltado por Hegel, abra el camino a la auténtica democracia en la que el organismo social haya dejado de ser una entidad ajena y externa al hombre y, por lo tanto también, a los intereses reales de éste.

Marx ataca con igual insistencia la idea de Hegel sobre la propiedad privada como base indispensable a toda sociedad civil. Aún no ha llegado a explicitar la teoría del comunismo, pues se limita a presentar la urgencia de imponer la abolición de las monarquías y la necesidad de desarrollar una democracia social. En esta crítica a que somete Marx el Estado político de Hegel y su noción de la democracia verdadera, se halla implícita la idea de una sociedad económica libre de clases. Conviene observar asimismo, que de igual modo se halla implícito en su crítica el interés por el hombre como tal y el internacionalismo de éste.

A principios de 1843, las autoridades políticas impusieron el cierre de la *Rheinische Zeitung*, de manera que Marx se trasladó a París para colaborar con Ruge en la edición de los *Deutsch-französische Jahrbücher*. En el primer y único número de dicha revista publicó dos artículos, uno, sobre la crítica de la *Filosofía del derecho* de Hegel; otro, formado por una serie de ensayos de Bruno Bauer sobre el judaísmo.

En el primero de éstos, Marx se refiere a Feuerbach, concretamente al análisis de la religión considerada como autoalienación del hombre; Marx se plantea aquí el problema de la posible causa de este fenómeno. ¿Por qué crea el hombre el mundo ilusorio de lo sobrenatural y proyecta luego en éste, su propio y verdadero ser? La respuesta es que la religión refleja y expresa la distorsión de la sociedad humana. La vida política, social y económica del hombre es incapaz de realizar su propio ser, y por ello se ve obligado a crear un mundo ilusorio, el sobrenatural, el mundo de la religión en el que busca su felicidad, de manera que la religión se convierte en el opio que se administra el hombre mismo. La religión en tanto que impide al hombre buscar su felicidad en el único lugar donde puede encontrarla, debe ser atacada y censurada como nociva. Pero la crítica de la religión es de poco valor si no va acompañada de la crítica política y social, ya que, de hecho, ataca los efectos pero no la causa. Por otra parte, la crítica por sí sola es, en todo caso, inadecuada. Es imposible cambiar la estructura de la sociedad filosofando en torno a ella. El pensamiento ha de basarse en la acción, es decir, en la revolución social. De hecho, la crítica da lugar a una serie de problemas que únicamente de esta forma se pueden resolver. Según Marx, es decir, en su lenguaje, es imprescindible superar la filosofía, y esta superación es, a la vez, la realización de la filosofía (*Verwirklichung der Philosophie*). Para ello es necesario abandonar el plano de la teoría y penetrar en la esfera de las masas. A partir de este momento deja de ser una filosofía para transformarse en revolución social que ha de ser tarea de la clase oprimida, concretamente del proletariado. El proletariado logrará emanciparse a sí mismo, y con ello a la sociedad entera una vez abolida consciente y explícitamente la propiedad privada, ya que el egoísmo y la injusticia social están ligados con la institución de la propiedad privada.

En ciertos aspectos, a veces muy evidentes, se trasluce la influencia de Hegel en el pensamiento de Marx, como en la idea de la alienación y la superación de ésta, pensamiento de claro origen hegeliano. Sin embargo, es igualmente evidente el hecho de que Marx refuta la noción de la historia en cuanto manifestación o autoexpresión del Absoluto definido como espíritu. Su concepto de la teoría en cuanto que se realiza a sí misma por medio de la práctica o de la acción pone de relieve el gran parecido con el concepto hegeliano de la idea que se despliega en lo concreto. Pero, tanto para Marx como para Feuerbach, la realidad fundamental no es la idea, sino la naturaleza. En sus escritos políticos de 1844, Marx insiste en la diferencia fundamental entre la posición de Hegel y la que él mismo ha adoptado.

Conviene destacar, sin embargo, la profunda admiración de Marx por Hegel. Le alaba por el hecho de haber reconocido el carácter dialéctico de todo proceso, y por haber elaborado la doctrina acerca del desarrollo y la realización del hombre que éste mismo lleva a cabo por medio de su propia actividad, por medio de la alienación en

que se halla sumergido y que luego llega a superar. Pero al mismo tiempo, Marx critica severamente la concepción hegeliana de la actividad humana en cuanto fundamentalmente espiritual, actividad espiritual del pensamiento. Es cierto que Hegel concebía al hombre como un ser que se expresa exteriormente, es decir, en la esfera de la objetividad, para volver después sobre sí mismo a un nivel superior. Su idealismo implica la tendencia a deshacerse de toda objetividad interpretándola sencillamente en cuanto a la relación de la misma con la conciencia. Por ello resulta que el proceso de la alienación del hombre y la consiguiente superación de este estado, no era para Hegel más que un simple proceso que se daba en el pensamiento y para éste, y de ninguna manera en la realidad objetiva.

Queda, pues, abierta a discusión la justa, o injusta, crítica de Marx a Hegel. Pero, en todo caso, al primado de la idea, Marx opone el primado de la realidad sensible, y sostiene que la forma fundamental en que se manifiesta el trabajo del hombre no es el pensamiento, sino el trabajo manual, en el cual el hombre se aliena a sí mismo en el producto objetivo de su trabajo, producto que, en la sociedad tal y como está constituida actualmente, no pertenece al trabajador. Es imposible superar esta alienación por medio de un proceso intelectual, es decir, un proceso realizado por el pensamiento que considera la idea de la propiedad privada como una etapa del movimiento dialéctico hacia una idea superior. La única posibilidad de superarlo la ofrece la revolución social, cuya tarea fundamental consiste en abolir la propiedad privada, efectuando así la transición al comunismo. El movimiento dialéctico no pertenece a la esfera del pensamiento sobre la realidad; es el movimiento de la realidad misma, el proceso histórico. La negación de la negación (abolición de la propiedad privada) lleva consigo el nacimiento de una nueva situación histórica positiva, en la cual el hombre supera su alienación no sólo en el ámbito del pensamiento sino también, de hecho, en la realidad.

Esta insistencia en la unidad de pensamiento y acción y en la superación de la alienación del hombre por medio de la revolución social y la transición al comunismo, insistencia que aparece en los artículos de 1843 y en los manuscritos de 1844, puede ser considerada, al menos parcialmente, resultado de la fusión ideológica del hegelianismo izquierdista y el movimiento socialista que Marx contactó por primera vez en París. Decepcionado por la actitud predominantemente crítica y teórica de los jóvenes hegelianos, consideró mucho más satisfactoria la actitud dinámica de sus amistades de París. En dicha ciudad, Marx se dedicó al estudio de los economistas clásicos ingleses, Adam Smith y Ricardo, y entabló gran amistad con socialistas alemanes exilados y con los socialistas franceses Proudhon y Louis Blanc, además de mantener una relación amistosa con el ruso Bakunin. Si bien ya anteriormente había demostrado una tendencia a la acción, el contacto personal con el movimiento socialista le confirmó la necesidad de actuar. Sin embargo, este contacto

con los socialistas en París le llevó a la conclusión de que éstos, a pesar de estar más en relación con la realidad que los filósofos alemanes, no apreciaban debidamente la situación y las exigencias de la misma. Necesitaban de un instrumento intelectual que dotase de suficiente unidad lógica todo el conjunto de su visión, propósito y método. Marx hablaba de la necesidad de superar la filosofía, pero, a pesar de que él mismo no consideraba como sistema filosófico su propia teoría acerca de la historia, es evidente que llegó a ser una filosofía, consecuencia de su transformación del idealismo hegeliano.

Ahora bien, el contacto personal de mayor importancia para Marx fue el que mantuvo con Engels, quien llegó a París en 1844 procedente de Inglaterra. Éste no fue, sin embargo, el primer encuentro, pues Marx y Engels se conocieron en años anteriores, aunque su amistad y colaboración datan de 1844.

Friedrich Engels (1820-1895), hijo de un próspero industrial, se encargó, desde muy joven, del negocio de su padre. En 1841, año en que cumplió el servicio militar en Berlín, se asoció al círculo de Bruno Bauer y adoptó la ideología hegeliana. La lectura de las obras de Feuerbach le llevó a apartarse del idealismo para seguir el camino que ofrecía el materialismo. En 1842, Engels se trasladó a Manchester por razones comerciales de la empresa de su padre, y allí comenzó a interesarse por las ideas de los primeros socialistas ingleses. En Manchester escribió un estudio sobre las clases obreras en Inglaterra, *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (*La situación de la clase obrera en Inglaterra*), publicado en Alemania en 1845. Asimismo escribía artículos y colaboraba en la redacción de los *Deutsch-französische Jahrbücher*, publicando en dicha revista su *Umrisse einer Kritik der Nationalökonomie* (*Estudio crítico sobre la economía política*).

Resultado inmediato del encuentro de Marx y Engels en París, fue la colaboración literaria que produjo la *Die heilige Familie* (*La Sagrada Familia*) en 1845, obra dirigida contra el idealismo de Bruno Bauer y asociados, que parecía afirmar que la «crítica» era un ser trascendente que había encontrado su encarnación en la «Sagrada Familia», es decir, en la familia que constituía el círculo de Bauer. Oponiéndose a la importancia que el idealismo concedía al pensamiento y a la conciencia, Marx y Engels sostienen que las formas de Estado, ley, religión y moral, están determinadas por las etapas de la lucha de clases.

A principios de 1845, Marx, expulsado de Francia, se trasladó a Bruselas donde escribió once tesis contra Feuerbach que finalizan con la famosa sentencia: los filósofos sólo se han dedicado, hasta hoy, a intentar llegar a una comprensión del mundo desde puntos de vista diferentes, sin embargo, lo necesario es cambiar el mundo. Cuando Engels se encontró con Marx en Bruselas, escribieron en colaboración la *Die deutsche Ideologie* (*Ideología alemana*), obra que se publicó por primera vez en 1932. La obra es un estudio crítico sobre la filosofía contemporánea

alemana, concretamente la representada por Feuerbach, Bauer, Stirner y los socialistas alemanes. El mayor interés de esta crítica lo constituye un bosquejo de la concepción materialista de la historia. La realidad fundamental de la historia es el hombre social y su actividad en la naturaleza. Esta actividad, material o sensible, que realiza el hombre social en la naturaleza, es su propia vida, es la vida quien determina la conciencia y no, como suponen los idealistas, la conciencia quien determina la vida del hombre. Dicho de otra forma, la historia está fundamentalmente constituida por el proceso de producción material o económica. Asimismo está determinada por las diversas y sucesivas formas de producción, la formación de clases sociales, la lucha entre dichas clases, e indirectamente también, por las formas de vida política, las diversas legislaciones y éticas. De hecho, el proceso histórico avanza dialécticamente hacia la revolución del proletariado que originará el comunismo efectivo y, de ningún modo, el autoconocimiento del espíritu absoluto o de otras ilusiones filosóficas de la misma índole.

En 1847 publica Marx, en francés, la *Misère de la philosophie* (*Miseria de la filosofía*), réplica a la *Philosophie de la misère* (*Filosofía de la miseria*) de Proudhon. Marx ataca en esta obra la noción de las categorías establecidas, verdades eternas y leyes naturales, característica, según él, de la economía burguesa. Sirva de ejemplo el hecho de que Proudhon, después de haber aceptado la descripción de la propiedad como equivalente al hurto, pretende elaborar un sistema socialista que despoje a la propiedad de esta característica. Ello demuestra que para Proudhon la institución de la propiedad privada equivale a un valor eterno o natural por ser un imperativo categórico establecido por la economía. No existen tales valores ni categorías; no existe filosofía alguna desarrollada *a priori*, que sea aplicable a la historia y a la sociedad, es decir, que sirva para comprenderlas. De hecho sólo puede existir un conocimiento crítico fundamentado por el análisis de las situaciones históricas concretas. La dialéctica no es, según Marx, una ley del pensamiento que se expresa en la realidad, sino que es inmanente en el proceso actual de la realidad, y que se refleja en el pensamiento en cuanto el intelecto analiza correctamente situaciones concretas.

Pero Marx, fiel a la idea de unidad de pensamiento y acción, no se dio por satisfecho sometiendo a crítica las deficiencias de los ideólogos alemanes, concretamente Bauer y Feuerbach, y las de los socialistas franceses Proudhon y demás. Se asoció a la Liga Comunista que en 1847 le encomendó redactar en colaboración con Engels los principios y objetivos del partido comunista. Este fue el célebre *Manifiesto Comunista*, publicado en Londres en 1848, poco antes de comenzar las actividades revolucionarias y las insurrecciones en toda Europa. Con el comienzo de la fase activa de la revolución en Alemania, Marx y Engels se vieron en la obligación de regresar a su patria. Tras el fracaso de la revolución, Marx, juzgado y

absuelto, se trasladó de nuevo a París de donde habría de ser expulsado por segunda vez en 1849. A partir de esta fecha su vida transcurrió en Londres con la ayuda económica de su amigo Engels.

En 1859 publicó en Berlín su *Zur Kritik der politischen Ökonomie* (*Contribución a la crítica de la economía política*) cuya importancia estriba en el desarrollo de su teoría materialista, anteriormente expuesta en el *Manifiesto*. Otra expresión más del esfuerzo de Marx por unificar la teoría con la acción, fue la fundación de la Asociación Internacional de Trabajadores, generalmente conocida por «Primera Internacional», organizada en Londres en 1864. Las dificultades que ésta ofrece a partir de su fundación son muy significativas. Marx y sus amigos creían necesaria la centralización de la autoridad en manos del comité para el victorioso triunfo de las reivindicaciones del proletariado. Los demás, sin embargo, es decir, los anarquistas Bakunin y seguidores, se negaban categóricamente a aceptar la dictadura del comité central. Además de las divergencias ideológicas con éstos, Marx no tardó en oponerse a las ideas de los grupos socialistas alemanes y franceses. Después del Congreso de La Haya en 1872, Marx consiguió que el Consejo General de la Primera Internacional se trasladase a Nueva York. Pero esta Asociación había cumplido ya su misión histórica y cedió el campo a otros movimientos.

El primer volumen de la famosa obra de Marx, *Das Kapital* (*El Capital*), apareció en Hamburgo en 1867. El autor no vio la publicación de los siguientes volúmenes, pues murió en marzo de 1883, y el segundo y tercer volumen fueron publicados póstumamente por Engels, en 1885 y 1894, respectivamente. Otros manuscritos de Marx fueron publicados por K. Kautsky entre 1905 y 1910 en lugares distintos. Marx sostiene en *El Capital* que el sistema capitalista o burgués implica inevitablemente el antagonismo de clases, puesto que el valor de una comunidad es la cristalización de su trabajo. Dicho de otra forma, el valor de una comunidad representa su trabajo acumulado. Sin embargo, el capitalista se apropia de gran parte de este valor, a expensas del obrero a quien paga un sueldo muy inferior al valor del producto. La única manera de superar este tipo de explotación es la abolición del capitalismo. Evidentemente, Marx se refiere a los abusos que actualmente se dan en el ámbito de la economía, concretamente al hecho de mantener el nivel de los sueldos en el grado más bajo posible. Sin embargo, no debe entenderse la explotación exclusivamente en este sentido, pues una vez aceptada la llamada teoría del valor del trabajo, se impone, como consecuencia inmediata, el hecho de que el sistema capitalista implica la explotación, es decir, el fraude, del trabajador. En este caso, tampoco una subida de salarios resolvería el problema.

En 1878 publica Engels su famosa obra, el *Anti-Dühring*, compilación de varios artículos sobre el entonces importante socialista alemán Eugen Dühring. Marx escribió uno de los capítulos de esta obra. Engels escribió, además, la *Dialektik der*

Natur (*Dialéctica de la naturaleza*), obra que no pudo acabar por estar demasiado ocupado con la publicación del segundo y tercer volumen de *El Capital* de Marx, y con los intentos de restablecer la Internacional. Dicha obra no se publicó hasta 1925, en Moscú. Engels carecía del sentido filosófico de su amigo, sin embargo, el horizonte de sus intereses era amplio y de hecho fue él quien aplicó el materialismo dialéctico a la filosofía de la naturaleza. La reputación de Engels en cuanto filósofo no es muy importante entre quienes se niegan a aceptar sus escritos como parte del credo.

Conviene mencionar la obra de Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (*El Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, 1884), en la que intenta derivar el origen de la división de clases y del Estado, de la institución de la propiedad privada. En 1888 publica una recopilación de artículos sobre *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (*Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). Fallece en agosto de 1895, tras largos años de sufrimientos causados por un cáncer.

3. El materialismo.

Es discutible que Hegel considere el concepto o idea lógica como realidad subsistente que se exterioriza o autoaliena en la naturaleza. Sin embargo, tanto Marx como Engels aluden al concepto hegeliano en el sentido de que el *logos* es realidad primaria que se expresa en su opuesto, concretamente en la naturaleza inconsciente, para volver después sobre su propio ser en cuanto espíritu y actualizar su propia esencia o definición. Obsérvese que Marx expone en el prefacio a la segunda, edición alemana de *El Capital* que, «según Hegel, el proceso del pensamiento (trasformado por Hegel incluso en sujeto independiente que llama 'idea') es el demiurgo de lo real, a diferencia del ser real que no es más que su apariencia externa».[444] Asimismo, Engels afirma en su obra sobre Feuerbach, que «la dialéctica es, para Hegel, el proceso de autodesarrollo del concepto. El concepto absoluto no se actualiza exclusivamente para la eternidad, sino que, no se sabe en dónde se halla presente. Este desconocimiento se debe a que dicho concepto es, además, el alma viviente y real del mundo entero… Se aliena a sí mismo en el sentido de que se transforma en naturaleza y, en tal estado y careciendo por completo de la conciencia de sí, además

de presentarse como necesidad natural, pasa por un nuevo proceso de desarrollo hasta volver finalmente al estado de autoconciencia en el hombre».[445]

Marx y Engels, sin embargo, rechazan el idealismo metafísico hegeliano en lo referente al concepto, y aceptan la tesis feuerbachiana sobre la naturaleza como realidad primaria. Engels menciona reiteradas veces el hecho de que la *Esencia del cristianismo* de Feuerbach ha restituido su trono al materialismo y, con ello, el efecto liberador que la obra causa a todo lector. «La Naturaleza existe independientemente de toda filosofía; es la base de la existencia y evolución de todo ser humano que es, de hecho, producto de la naturaleza misma. Nada existe aparte de la naturaleza y los seres humanos…; y los seres superiores creados por la fantasía religiosa no son más que reflejo fantástico de nuestra propia esencia… Con esta afirmación, expuesta por Engels, surgieron numerosos seguidores de Feuerbach. En *La Sagrada Familia* se puede observar el entusiasmo de Marx por esta nueva concepción; igualmente advertimos cuánto se dejó influir por la misma, a pesar de todas las reservas críticas sobre el particular.»[446]

En este mismo pasaje Engels habla de la reentronización del materialismo. Es obvio que ambos, Marx y Engels, eran materialistas. Pero esto no significa que negaran la realidad de la mente ni que identificaran el proceso del pensamiento, en términos generales, con procesos materiales. El materialismo significaba para ellos negar la existencia de una mente o idea previa a la naturaleza, y que se expresaba en ella. Es cierto que tal apreciación no equivale a negar que los seres humanos tengan cada uno una mente. Engels alude en la *Dialéctica de la naturaleza* a la ley de transformación de la cantidad en calidad y *viceversa*, en tanto que ley de los cambios en la naturaleza.[447] Este tipo de transformación ocurre cuando a una serie de cambios cuantitativos sucede un abrupto cambio cualitativo. Y en efecto, al llegar a cierto modelo de alguna organización compleja surge la mente como nuevo factor cualitativo.

Ahora bien, Marx y Engels no han esclarecido suficientemente el problema que plantea la facultad de pensar. Marx escribe en el prefacio a la *Crítica de economía política* que «no es la conciencia de los seres humanos quien determina su ser, sino, por el contrario, el ser social de los hombres el que determina su conciencia».[448] Engels observa que «concebimos los conceptos en nuestra mente desde el punto de vista material como copias de cosas reales, en lugar de concebir las cosas reales como copias de uno u otro estadio del concepto absoluto».[449] Estos pasajes se refieren al pensamiento humano en cuanto mera copia o reflejo de condiciones materiales económicas o de los procesos de la naturaleza. Dicho de otra forma, tienden a sugerir el carácter pasivo de la mente humana. Anteriormente se destacó ya la famosa afirmación que hace Marx en su última tesis sobre Feuerbach, de que «los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo, y la misión del hombre es cambiarlo».

Por ello, no es sorprendente que Marx compare, en el primer volumen de *El Capital*, al trabajador humano con la araña y la abeja, observando que incluso al peor trabajador se le puede distinguir de la abeja, por el hecho de que aquél concibe el producto de su trabajo antes de realizarlo, pero no así la abeja. El trabajador humano posee la voluntad de dirigir su trabajo por un objetivo.[450] Ahora bien, si Marx y Engels desean sostener la necesidad de la actividad revolucionaria (y de hecho la sostienen) para analizar correctamente la situación y actuar coherentemente, resulta evidente que no pueden defender, a la vez, el concepto de la mente como mera pantalla en la que se reflejan pasivamente los procesos naturales y condiciones económicas. Pues, cuando substituyen el idealismo de Hegel por el materialismo, tienden a exagerar la importancia de la idea, copian en los conceptos humanos y procesos del pensamiento. Al hablar de la necesidad de una revolución social y de su consiguiente preparación, no encuentran otro camino que el de atribuir a la mente humana y a la voluntad del hombre un papel activo. A pesar de ciertas imperfecciones que presenta su materialismo, éste es fundamentalmente una afirmación de la prioridad de la materia; no se trata de la negación de la realidad de la mente.

4. Materialismo dialéctico.

Ahora bien, a pesar de que Marx y Engels consideran su materialismo como una contraposición al idealismo de Hegel, no se tenían ellos simplemente como antihegelianos. Reconocían su deuda con Hegel en lo que respecta a la idea del proceso dialéctico de la realidad, es decir, un proceso que parte de la negación para llegar a la negación de la negación y, con ello, evidentemente, también a una afirmación de nivel superior. Esto mismo se puede entender de modo que resulte que el proceso o desarrollo adopta la forma de contradicción de una situación o estado de cosas realmente existente, y a ésta le habrá de seguir la contradicción de la contradicción, siendo esta última una superación de la primera. En cierto modo es obvio que no es tanto una cuestión de tesis, antítesis y síntesis, como de negación y la negación de sí misma, si bien la segunda negación puede considerarse, en cierto sentido, como «síntesis» en cuanto que constituye una transición al nivel superior del proceso dialéctico.

Esta idea del desarrollo en cuanto proceso dialéctico es característica fundamental

del pensamiento de Marx y Engels. Es cierto que existe la posibilidad de aceptar la tesis sobre la prioridad de la materia respecto al pensamiento, y cualquier forma de lo que actualmente se llama evolución de emergencia, sin llegar a ser un marxista. El materialismo de Marx y Engels es un materialismo dialéctico; esto, en términos descriptivos hoy en uso, pues Marx no lo había llamado así.

De hecho, Marx y Engels apenas explicitan la diferencia entre su concepción de la dialéctica y la de Hegel. Según ellos, Hegel hipostasió este proceso en cuanto proceso de pensamiento absoluto, autodesarrollo de la idea, ya que considera el movimiento dialéctico como exclusivo del pensamiento. La dialéctica, a través del mundo y de la historia humana, es, según Hegel, el reflejo o la expresión fenoménica del proceso del pensamiento. Marx y Engels, sin embargo, afirman la existencia del movimiento dialéctico, en primer lugar, en el ámbito de la realidad, es decir, en la naturaleza y en la historia. Consideran que el movimiento dialéctico del pensamiento humano no es más que el reflejo del proceso dialéctico de la realidad. Esta manera de invertir los términos hegelianos de la relación entre pensamiento y realidad constituía para ellos el punto de partida en cuanto a la labor reestructuradora que se habían propuesto llevar a cabo con la doctrina de Hegel. Conviene observar que, a pesar de ello, Marx y Engels no intentaron ocultar el hecho de que la idea de la dialéctica arranca de Hegel. Resumiendo, consideran su materialismo como doctrina fundamentalmente posthegeliana, y no como un mero retorno a algún tipo anterior de teoría materialista.

Ahora bien, es cierto que Marx afirma, con Feuerbach, la prioridad de la materia sobre el pensamiento, pero, de hecho, no le interesa la naturaleza como tal, considerada separadamente del hombre. Sin embargo, no puede deducirse de ello que la naturaleza carece de realidad ontológica excepto en función de objeto de la conciencia. Sería absurdo interpretar el pensamiento de Marx como idealista. Para Marx, la naturaleza existe, en primer lugar, para el hombre, cuando éste logra diferenciarse de la misma pero reconoce, al propio tiempo, la relación del hombre con la naturaleza. El animal es un producto natural y, por tanto, lo vemos en relación con la naturaleza. Sin embargo, el animal no es consciente de dicha relación como tal, es decir, que no existe «para él». Se puede afirmar que, para el animal, no existe la naturaleza. En cuanto a la existencia de la naturaleza en relación con el hombre, conviene precisar que ésta empieza a existir para el ser humano a partir del momento en que surgen la conciencia y la relación sujeto-objeto. Es ésta una consideración fundamental para comprender lo que llamamos el devenir del hombre. El hombre ha de objetivarse a sí mismo para devenir hombre; sólo puede objetivarse estableciendo una distinción entre la naturaleza y su propio ser particular y humano…

Sin embargo, el hombre está orientado hacia la naturaleza en el sentido de que tiene necesidades que únicamente pueden satisfacer objetos ajenos a sí mismo. La

naturaleza está orientada hacia el hombre en el sentido de que proporciona los medios para satisfacer sus necesidades. Por otra parte, la satisfacción de sus necesidades exige al hombre una actividad o trabajo. Así las cosas, puede afirmarse que satisfacer espontáneamente las necesidades físicas primarias por la simple apropiación de un objeto adecuado es ya trabajo, aunque este trabajo no es trabajo o actividad específicamente humana, al menos en la medida en que se considere simplemente como un acto físico. Así, por ejemplo, se presenta el caso de un hombre que se agacha para beber agua en la corriente del río a fin de apagar su sed; de igual manera actúan muchos animales. El trabajo se convierte en específicamente humano sólo cuando el hombre transforma un objeto natural adecuándolo a las exigencias de sus necesidades, y se vale de ciertos medios o instrumentos. Dicho de otro modo, la forma primaria del trabajo del hombre y la relación fundamental de éste con la naturaleza, es su actividad productiva, su producción consciente de los medios para satisfacer sus necesidades. El hombre es fundamentalmente hombre económico, pero ello no significa que esté limitado a ser hombre económico y nada más.

Ahora bien, el hombre no puede objetivarse y transformarse en hombre si no es también objeto para otro. Dicho de otra forma, el hombre es un ser social: la relación con sus semejantes es esencial para su ser hombre. La forma más elemental de una sociedad es la familia. Se puede decir que la realidad fundamental que ocupa a Marx, es el hombre productivo en tanto que es sujeto de una doble relación: una con la naturaleza, otra con los demás seres humanos. Más sencillamente aún, en tanto que el término «hombre productivo» ya implica de por sí una relación con la naturaleza, se puede afirmar que para Marx la realidad fundamental es el hombre productivo integrado en una sociedad.

Según Marx, el hombre no es básicamente un ser contemplativo sino un ser activo; y esta actividad es el punto de partida de toda producción. De hecho, las relaciones que se establecen entre el hombre y la naturaleza son siempre relaciones cambiantes, pues no hay relaciones estáticas. El hombre utiliza medios de producción para satisfacer sus necesidades, pero al presentarse nuevas necesidades se ve obligado a desarrollar sus medios de producción. A cada etapa del proceso de desarrollo de los medios de producción para la satisfacción de las necesidades del hombre, corresponden diversas relaciones sociales. La interacción dinámica entre los medios o fuerzas de producción y las relaciones sociales entre los hombres es precisamente la base constitutiva de la historia. Con respecto a las necesidades físicas del hombre, afirma Marx que «el principal hecho histórico es la producción de medios que permiten al hombre satisfacer sus necesidades».[451] Pero, como ya hemos dicho, esto conduce a la aparición de necesidades nuevas, al desarrollo de las fuerzas de producción, y al establecimiento de nuevas formas de relaciones sociales. Por esta razón, se ha dicho que el llamado «primer hecho histórico» contiene en sí, a modo de

germen, la totalidad de la historia del hombre. Esta historia es, según Marx, el «locus» de la dialéctica. En el siguiente apartado se expondrá, resumidamente, la dialéctica de la historia tal y como la interpretó Marx. De momento es suficiente destacar el hecho de que su teoría de la historia es materialista en el sentido de que el factor básico de la historia es la actividad económica del hombre, la actividad productiva para satisfacer sus necesidades físicas.

Anteriormente hemos observado que Engels extendía el campo de la dialéctica hasta la naturaleza misma, y desarrolla una filosofía de la naturaleza. Pero ha sido muy discutida la compatibilidad de una ampliación tal con la doctrina de Marx. Es evidente que si, según Marx, la naturaleza existe para el hombre únicamente en la medida en que ofrece un campo de transformación mediante el trabajo humano, y el movimiento dialéctico está confinado a la historia, lo cual presupone una relación dinámica entre el hombre y su ambiente natural, es evidente que la extensión de la dialéctica a la naturaleza constituye no sólo una novedad, sino también un cambio en cuanto a la concepción marxista de la dialéctica. Es posible que también en el desarrollo del conocimiento científico del hombre se dé cierto movimiento dialéctico pero, de hecho, suponiendo que así fuera, no podría ser atribuido a la naturaleza como tal, separada del hombre. El hecho de concentrarse en la historia humana, excluyendo la filosofía de la naturaleza, no es una simple característica de Marx, sino que es una cuestión de principio. Conviene recordar que el movimiento dialéctico de la historia tal y como lo presenta el marxismo no es la expresión del movimiento interior del pensamiento absoluto; es el movimiento de la realidad misma. La mente humana tiene la capacidad de reproducirlo, pero es primariamente el movimiento de la realidad objetiva. Aunque haya acentuado ciertas afirmaciones de Marx hasta el punto de aproximar su posición a la del idealismo, no creo que su pensamiento excluya la noción de dialéctica de la naturaleza. Marx sabía que su amigo estaba trabajando en una dialéctica de la naturaleza y parece haberlo aprobado, o al menos no se mostró en desacuerdo. No me atrevería a afirmar que Marx negara la posibilidad de aplicar la dialéctica a la naturaleza, a pesar de que se haya argüido que Engels fue infiel al pensamiento de Marx, y que intentara fundamentar una versión mecanicista del materialismo dialéctico en la cual se presentase el movimiento de la historia como mera continuación del necesario proceso de autodinamicidad de la materia. Considerando algunas de sus afirmaciones habría que pensar en su exclusión. Pero de hecho no fue así.

Engels expresa en su «recapitulación sobre matemáticas y ciencias naturales»[452] su perplejidad ante el hecho de que en la naturaleza no hay nada fijo y estático, sino que todo es movimiento, cambio y desarrollo. Estaba particularmente impresionado por tres factores, como él mismo expone; en primer lugar, por el descubrimiento de la célula, y que, según su multiplicación y diferenciación, desarrolla los cuerpos de los

animales y las plantas. En segundo lugar por la ley de transformación de la energía; y en tercer lugar, por la teoría evolucionista de Darwin. Engels llegó a la conclusión, después de reflexionar sobre la naturaleza tal y como la revela la ciencia contemporánea, que «en la naturaleza, las mismas leyes dialécticas del movimiento que rigen la aparente contingencia de los sucesos de la historia se afirman en la confusión de sus cambios innumerables».[453]

En la *Dialéctica de la Naturaleza*[454] Engels resume estas leyes en las de la transformación de cantidad en calidad, la penetración mutua de opuestos y la negación de la negación. En el *Anti-Dühring* abundan los ejemplos de esta última ley: la negación de la negación. Habla por ejemplo de la semilla de cebada de la cual se dice que es negada a partir del momento en que germina y la planta comienza a crecer. La planta sigue creciendo, produce semillas quedando negada la planta misma. De esta manera, el «resultado de esta negación de la negación será de nuevo la semilla originaria de la cebada, aunque no en su forma primitiva, sino multiplicada por diez, veinte o treinta».[455] Ejemplo semejante al de la semilla de cebada, es el de la larva que niega el huevo del que ha salido, luego se transforma en mariposa que, a su vez, se niega al morirse.

Es discutible si términos lógicos, tales como «negación» y «contradicción», son efectivamente adecuados al contexto, pero no vamos a insistir en esta cuestión. Conviene observar que Engels saca una conclusión muy importante sobre el pensamiento humano y el conocimiento de la naturaleza de este doble campo de aplicación de la dialéctica: la naturaleza y la historia.[456] Según Engels, el mayor descubrimiento que pudo haber hecho Hegel, fue el de comprender que el mundo no es un complejo de cosas acabadas, sino de procesos. Tanto en la naturaleza como en la historia, cada cosa es un proceso o un complejo de procesos. De ello se deduce que el mismo conocimiento humano, en cuanto espejo de esta doble realidad, es un proceso que no llega, ni puede llegar, a constituirse en sistema absoluto e inmutable de verdad. Hegel observó que «la verdad se halla en el proceso de autoconocimiento, en el desarrollo histórico de la ciencia que, partiendo del nivel inferior, pasa a niveles superiores pero no alcanza jamás el nivel supremo, el de la absoluta verdad, en el que sólo nos incumbe admirar la verdad alcanzada».[457] No existe, ni puede existir, un sistema absoluto de la filosofía, un sistema que sólo requiera ser aprendido y aceptado. Es cierto que la filosofía se termina con Hegel si la consideramos desde el punto de vista de aquellos filósofos para quienes la meta de la filosofía está en la verdad absoluta. Esta meta ha sido superada y substituida por el conocimiento científico de la realidad, conocimiento en progresivo avance dialéctico y abierto a cambios y desarrollos que signifiquen una superación del nivel actual.

Al igual que Marx, se opuso Engels a la noción de «verdades eternas». Engels no puede admitir que existan verdades de las que no se puede dudar sin ser considerado

anormal. Así por ejemplo, el caso de «dos más dos son cuatro, o bien, los tres ángulos de un triángulo son iguales a la suma de dos ángulos rectos; París está en Francia, un hombre que no se alimenta ha de morir de hambre, etc.».[458] Este tipo de verdades, dice Engels, son trivialidades, y nadie las dignifica con el solemne título de «verdades eternas» salvo cuando se trata de deducir que en el campo de la historia humana existe una ley moral eterna, una esencia eterna de la justicia, etc. Precisamente este tipo de conclusiones es, de hecho, errónea. De igual manera que las hipótesis en el campo de la física y la biología, así también la moralidad está sujeta a una revisión e incluso a cambios revolucionarios.

Por esta razón, Marx y Engels no presentaron su interpretación de la realidad a manera de sistema absoluto y final de la filosofía. Evidentemente lo consideran una ciencia más que una filosofía especulativa, una substitución de todas las interpretaciones previas, tanto idealistas como materialistas. La ciencia no constituye algo, según ellos, que pudiera ofrecer alguna forma determinada y final. Si la realidad es un proceso dialéctico, lo es también el pensamiento humano en cuanto refleja la realidad y no se refugia en un mundo ilusorio de verdades eternas y esencias fijas.

Considerada en sí misma, esta negación de las verdades eternas, posiciones estables y soluciones finales, lleva a pensar que una actitud de desvinculación respecto de su propia filosofía sería la más adecuada para Marx y Engels. Pero no vieron en ella sólo una interpretación del mundo y de la historia. Precisamente la actitud de desvinculación puramente teórica fue lo que reprocharon a Hegel. Pero de momento hemos de prescindir de las implicaciones de su concepción del materialismo dialéctico en cuanto instrumento práctico o arma de combate.

5. Concepto materialista de la historia.

Anteriormente se vio que la teoría marxista de la historia es materialista en el sentido de que considera que la realidad fundamental consiste en la relación del hombre como ser material y la naturaleza: el hombre que con su actividad física produce sus medios de susbsistencia. Conviene añadir que el materialismo histórico significa, además de esto, que la actividad productiva del hombre determina, directa o indirectamente, su vida política, su ley, su moralidad, su religión, su arte y su filosofía. En el contexto presente, el materialismo no implica, como ya hemos

advertido, la negación de la realidad de la mente o de la conciencia, ni tampoco la negación del posible valor de las actividades culturales que dependen de la mente. Pero sostiene la idea de que la superestructura cultural depende de, y en general está determinada por, la infraestructura económica.

Marx distingue dos elementos integrantes de la infraestructura económica: las fuerzas materiales de producción y las relaciones productivas, dependiendo éstas de aquéllas. «En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias que son independientes de su voluntad (*Produktionsverhältnisse*) y corresponden a un particular estadio del desarrollo de sus fuerzas materiales de producción (*Produktivkräfte*). La totalidad de estas relaciones productivas forma la estructura económica de la sociedad.»[459] En esta afirmación queda identificada la estructura económica de una sociedad con la suma de sus relaciones productivas. En tanto que estas relaciones corresponden a un cierto nivel del desarrollo de las fuerzas productivas, y que es un rasgo esencial de la visión de la historia de Marx que entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción surgen conflictos, es obvio que hemos de distinguir dos elementos de importancia capital en la estructura económica de la sociedad, estructura que Marx define como modo de producción (*Produktionsweise*).

Es evidente que el término «fuerzas materiales de producción» comprende tanto las cosas materiales utilizadas por el hombre como el instrumento artificial que requiere la actividad productiva, es decir, el que sirve para la satisfacción de sus necesidades físicas, desde el pedernal hasta la más moderna y complicada maquinaria. Dicho término incluye también las fuerzas naturales en tanto que el hombre las utiliza en el proceso de su actividad productiva. De igual manera, el término puede comprender todo tipo de objetos necesarios para la producción, incluso objetos que sólo se han utilizado casual e indirectamente”.[460]

Ahora bien, es evidente que si el término en cuestión se aplica exclusivamente a cosas distintas del hombre mismo, éste queda sobreentendido. Marx tiende a hablar de fuerzas de producción como si éstas realizasen uno u otro trabajo, pero es lo suficientemente lúcido para no creer que estas fuerzas sean capaces de desarrollarse sin intervención alguna del hombre. «Condición primera de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de seres humanos individuales vivientes.» [461] En el *Manifiesto Comunista* habla de la burguesía en cuanto revoluciona los instrumentos de producción y, con ello, las relaciones productivas. Sin embargo, en la *Ideología alemana*, observa que la producción de la vida, ya sea la vida de uno mismo por medio del trabajo, ya la vida de otros seres por medio de la procreación, implica siempre una u otra relación social en el sentido de colaboración por parte de varios individuos. De esta observación se deduce que cualquier modo de producción implica un modo de colaboración, este modo de colaboración es ya en sí una «fuerza

productiva».[462] Con ello quiere poner de manifiesto que las relaciones sociales entre los hombres en el proceso de producción pueden actuar sobre las necesidades humanas y sobre sus fuerzas productivas. Ahora bien, si el modo de colaboración en el proceso de trabajo aparece como fuerza productiva, no hay razón alguna para no considerar al proletariado como fuerza productiva, a pesar de que Marx utilice este término generalmente con referencia a un instrumento o medio de producción y no refiriéndose al hombre mismo.[463] En cualquier caso, resulta muy difícil hallar un empleo preciso y universal de dicho término en los escritos de Marx.

El término «relaciones de producción» significa en primer lugar «relaciones de propiedad». Es cierto que en la *Crítica de la economía política* se lee que «relaciones de propiedad» (*Eigentumsverhältnisse*) no es más que una expresión jurídica que significa sencillamente «relaciones de producción».[464] Sin embargo, el término «relaciones de producción» se refiere, por lo general, a las relaciones sociales entre los hombres en cuanto a la implicación de éstas en el proceso de la producción. Anteriormente se ha visto que estas relaciones dependen del nivel alcanzado por el estadio de desarrollo de las fuerzas de producción. El conjunto de ambas constituye la infraestructura económica.

Habitualmente se dice que esta infraestructura económica condiciona la superestructura. «El modo de producción de la vida humana condiciona el de la vida social, política y espiritual (*geistigen*) en general. No es la conciencia humana la que determina el ser del hombre, sino, por el contrario, es el ser social del hombre el que determina su conciencia.»[465] Evidentemente, la afirmación de que la infraestructura «condiciona» (*bedingt*) la superestructura es ambigua. Esta afirmación no es sorprendente si se la toma en su sentido menos profundo. Pero va adquiriendo interés a medida que el significado del término «condiciona» se aproxima al de «determina». Frecuentemente se le ha interpretado en este sentido más preciso. De esta manera, hubo quienes sostuvieron, por ejemplo, que la jerarquía celestial (descendiendo desde Dios hasta los coros de ángeles y la comunión de los santos) era en la teología de la Edad Media un simple reflejo ideológico de la estructura feudal, la cual, a su vez, estaba determinada por factores económicos. Igualmente, el ascenso de la burguesía y la aparición del modo de producción capitalista quedarían reflejados en la transición del catolicismo al protestantismo. Según Engels, la doctrina calvinista de la predestinación refleja el supuesto hecho económico de que el éxito o el fracaso en la competición comercial no depende de méritos personales, sino de incomprensibles e incontrolables fuerzas económicas. Sin embargo, el mismo Engels protestó al observar que tanto su doctrina como la de Marx habían sido malentendidas. No habían pensado nunca en el hombre y sus ideas como ser que refleja las condiciones económicas en el sentido de que la relación de dependencia es una relación exclusivamente unilateral. Las ideas (es decir, el hombre inspirado por ideas) tienen

la capacidad de reaccionar sobre la infraestructura que las condiciona.

En realidad, al invertir la concepción idealista de la historia, Marx y Engels insisten naturalmente en la influencia determinante de la infraestructura económica, y una vez afirmada su visión del mundo en términos que inducían a creer que para ellos el mundo de la conciencia y de las ideas estaba simplemente determinado por el modo de producción económica, se vieron constreñidos a suavizar este esquema. Las estructuras políticas y sociales están determinadas, directamente, por la infraestructura económica, y menos determinadas las superestructuras ideológicas, tales como la religión y la filosofía, por ejemplo. Las ideas humanas, si bien condicionadas por la economía, tienen la posibilidad de reaccionar sobre estas condiciones. De hecho, tenían que admitir esta posibilidad de reacción, si querían justificar una actividad revolucionaria.

Volvamos ahora sobre un aspecto más dinámico de la historia. De acuerdo con Marx, «las fuerzas de producción, cuando han alcanzado una cierta etapa en el proceso de desarrollo, entran en conflicto (literalmente "contradicción", *Widerspruch*) con las relaciones de producción ya establecidas».[466] Dicho de otra forma, en el momento en que las fuerzas de producción se han desarrollado en una determinada época social y alcanzado un grado de perfección en que las ya existentes relaciones productivas, especialmente las relaciones de propiedad, constituyen una traba para el desarrollo progresivo de dichas fuerzas de producción, es obvio que existe una contradicción en la estructura económica de la sociedad, de manera que la revolución, cambio cualitativo hacia una nueva estructura económica y hacia una nueva época social, no será más que una consecuencia lógica de la situación. Y estos cambios en la infraestructura van acompañados de cambios en la superestructura. La conciencia política, jurídica, religiosa, artística y filosófica del hombre sufre una revolución que depende y es subsidiaria de la revolución en la esfera económica.

Marx insiste en que no se presenta una revolución de este tipo, es decir, un cambio que instaure una nueva época social, mientras las fuerzas de producción no se desarrollen hasta el máximo compatible con las relaciones de producción existentes y las condiciones materiales para la existencia de una forma de sociedad nueva no estén ya presentes en la sociedad anterior. Porque es una situación contradictoria aquella en que se manifiesta la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones sociales existentes. El cambio cualitativo no se presenta, de hecho, en la estructura económica de una sociedad o modo de producción, hasta que la contradicción no ha madurado en la sociedad vieja a través de una serie de cambios cuantitativos.

Ahora bien, si la teoría de Marx se expone de este modo parece, posiblemente, una simple teoría mecánica y tecnológica. Dicho de otra forma, induce a pensar que la revolución social tiene lugar mecánica e inevitablemente, constituyendo la transición de una era social a otra; de la misma manera, induce a creer que la

conciencia de la necesidad de un cambio y la actitud revolucionaria del hombre son meros epifenómenos cuya práctica no ejerce ningún tipo de influencia real sobre la causa de los acontecimientos. Pero, si bien esta interpretación está en plena armonía con la doctrina que afirma la determinación de la conciencia por las condiciones materiales y niega la posibilidad de invertir los términos, es totalmente incompatible con la insistencia de Marx sobre la unidad de teoría y praxis y la necesidad de preparación activa de la destrucción de la economía capitalista por la revolución del proletariado. Por tanto, aunque Marx se exprese como si las fuerzas materiales de producción fueran los auténticos agentes revolucionarios, es preciso introducir las ideas de lucha de clases y agente humano.

Marx y Engels parten del comienzo de la historia, de la época de comunismo primitivo en que la tierra pertenecía a una tribu que la cultivaba en comunidad, y en la que no existía división de clases. Más tarde surgió la propiedad privada, cuya consecuencia inmediata fue la división en clases económicas. Marx es consciente de que las diferencias sociales en la sociedad civilizada forman un modelo más o menos complicado. Su tendencia general es, sin embargo, la de simplificar la situación representando la distinción fundamental entre opresores y oprimidos, explotadores y explotados. Afirma que en todas las formas posibles de sociedad que presuponga la institución de la propiedad privada, se observa un antagonismo latente, o patente, entre las clases sociales. «La historia de la sociedad es, por tanto, la historia de la lucha de clases.».[467] El Estado se constituye en órgano central o instrumento de la clase dominante. Así, también la ley. La clase dominante pretende imponer incluso sus concepciones morales. La dialéctica marxista de la historia presenta la substitución del concepto de Estado nacional de Hegel por el concepto de clase, y el de las guerras nacionales queda reemplazado por el de guerra de clases.[468]

La lucha de clases, o la guerra de clases, resulta especialmente significativa en un período en el que, en una época social determinada, las fuerzas de producción se han desarrollado hasta tal punto que las relaciones sociales existentes sólo representan trabas y obstáculos. La clase dominante (aparte defecciones individuales) pretende mantener las relaciones productivas tal y como existen en la sociedad, mientras el interés de una clase ascendente reside en destruirlas. En cuanto a la clase ascendente, cuyo afán es suprimir el anticuado orden social existente, percibe la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones productivas, surge la revolución. Sucede entonces que la nueva clase dominante recurre al Estado y a la ley utilizándolos como instrumentos. Este proceso continúa inevitablemente hasta llegar a la abolición de la propiedad privada, y, con ella, a la desaparición de una sociedad dividida en clases antagónicas.

Marx observa en el prefacio a su *Contribución a la crítica de la economía política*, que conviene distinguir, en sentido amplio, cuatro épocas sociales

progresivas, cuyo conjunto forma la prehistoria de la humanidad (*die Vorgeschichte*). La primera de éstas, la época asiática que Engels llamó «organización de la *gens*», es la del comunismo primitivo. Anteriormente ya se había visto que éste se caracteriza por la posesión comunal de la tierra, por el trabajo conjuntamente realizado y por la ausencia de propiedad privada. Con la institución de la propiedad privada —que Engels relaciona con el paso del matriarcado al patriarcado y con el progreso de los métodos de producción— se posibilitó la acumulación de la riqueza privada. Así por ejemplo, era posible que un hombre produjera más de lo indispensable para satisfacer sus necesidades. Apareció, entonces, la distinción entre rico y pobre, y se hizo necesaria una nueva organización económica y social. Respecto a qué fuerza productiva fue la causante de la transformación, debemos mencionar el hierro, aunque la cuestión no ha sido suficientemente estudiada. El aumento de la riqueza y de la propiedad privada hizo que el propietario rico necesitara disponer de mano de obra. Al no poderla encontrar en la sociedad primitiva comunista acudió a los prisioneros de guerra, esclavizándolos.

De este modo pasamos al período de la antigüedad, caracterizado por la esclavitud y por el antagonismo de clases entre los hombres libres y los esclavos. Grecia y Roma, por ejemplo, representaban este tipo de estructura económica que dio lugar a la aparición de instituciones de tipo legal y político, correspondientes a las clases sociales y a la magnífica superestructura ideológica del mundo clásico.

Marx y Engels mencionan varios factores históricos que contribuyeron a la transición de la época antigua a la época feudal, que alcanzó su fase culminante en la Edad Media; pero a pesar de ello, no ofrecen ninguna explicación convincente en lo que se refiere a la fuerza o fuerzas productivas condicionantes de esta transformación. Cualquiera que fuese la causa, el hecho es que dicha transición tuvo lugar, y que la estructura económica del feudalismo se reflejaba en las instituciones políticas y legales de la época al igual que, si bien indirectamente, en la religión y filosofía medievales.

Durante el Medievo se fue desarrollando gradualmente la clase media o burguesía. La propensión de ésta hacia la acumulación de riqueza halló un obstáculo en cuanto a su desarrollo en factores tales como las prerrogativas feudales y las regulaciones gremiales, y también en la carencia de fuerza de trabajo disponible. Sin embargo, el descubrimiento de América y la apertura de mercados en todas partes del mundo estimularon el comercio, la navegación y la industria. Aparecieron nuevas fuentes de riqueza; a fines de la Edad Media, la nobleza y otros factores contribuyeron a la formación de una clase de desposeídos dispuestos a ser asalariados y explotados. Se imponía un cambio estructural en la sociedad, y el sistema gremial fue demolido por la nueva clase media evolucionando hacia la primera fase de la sociedad capitalista. Finalmente, el vapor y la maquinaria revolucionaron la industria,

se abrió el mercado mundial, se desarrollaron los medios de comunicación, y la burguesía llegó a dominar aquellas clases sociales que iban subsistiendo desde la Edad Media.

Marx es consciente de que la sociedad feudal se regía por un modelo de organización demasiado complejo para admitir fácilmente la reducción a un simple antagonismo de clases como el de señor y siervo. La sociedad capitalista, observa Marx, tiende a simplificar la estructura social y económica. Efectivamente se ha dado una tendencia general a concentrar el capital en pocas manos, en monopolios de carácter más o menos internacional o cosmopolita. Al mismo tiempo, ocurrió que los pequeños capitalistas se hundieron y se sumaron al proletariado,[469] y éste, a su vez, tiende igualmente a adoptar un carácter internacional. De esta manera se constituyeron dos clases antagónicas: los explotadores y los explotados. El término «explotación» implica naturalmente la imposición de muchas horas de trabajo a cambio de salarios de hambre. El significado primario del término es, para Marx, puramente técnico y no emotivo, aunque de hecho combate los abusos de las primeras fases de la revolución industrial. Así es que, de acuerdo con la doctrina que expone en *El Capital*, la totalidad del valor de un bien reside en el trabajo incorporado, es decir, en el trabajo invertido en su producción. Por esta razón, dice Marx, el sistema salarial necesariamente ha de ser una forma de explotación, en lo que respecta a los salarios que reciben los obreros. El capitalista no deja nunca de explotar al obrero. El hecho de que algún capitalista pretenda hacer el bien intentando conceder una subida de salario al obrero y mejorando las condiciones de trabajo, no significa mejora alguna en cuanto a la situación básica que, necesariamente, es un antagonismo entre clases.

Ahora bien, la burguesía ha desarrollado las fuerzas de producción en proporciones desconocidas e imprevisibles hasta entonces. Ha desarrollado dichas fuerzas de tal modo que su coexistencia con las relaciones productivas presentes se ha hecho imposible. De acuerdo con Marx, este hecho se puede comprobar, por ejemplo, en la repetición periódica de las crisis económicas. Es cierto que se aproxima la hora de liquidar el sistema económico capitalista. La tarea revolucionaria, especialmente la que se ha propuesto el partido comunista, es la de convertir el proletariado, que es una clase en sí (en términos hegelianos), en una clase para sí, una clase consciente de sí misma y de la misión que ha de cumplir. El proletariado será capaz de liquidar por completo el sistema capitalista, apoderarse del órgano del Estado y utilizarlo para establecer una dictadura del proletariado que prepare el camino a la sociedad comunista. En dicha sociedad habrá desaparecido la noción de Estado político. Porque el Estado es un instrumento que emplea la clase dominante para mantenerse como tal, frente a otra, u otras clases. Y en el comunismo desaparecerá la división de la sociedad en clases y con ello, la lucha de clases.

Considerando que la burguesía desarrolla las fuerzas de producción, se plantea la siguiente pregunta: ¿Cuál es la nueva fuerza de producción que está surgiendo y que se encuentra con el obstáculo del modo capitalista de producción? Marx nos ofrece una respuesta. En su *Miseria de la filosofía,* nos dice que la mayor fuerza de producción es la constituida por la «clase revolucionaria misma».[470] Esta fuerza de producción entra inevitablemente en conflicto con el sistema económico presente y lo elimina con la revolución.

La historia humana es un proceso dialéctico que evoluciona desde el comunismo primitivo hasta el comunismo desarrollado. Las etapas intermedias son necesarias, al menos desde un determinado punto de vista, ya que a través de éstas han progresado las fuerzas de producción y han ido transformándose las relaciones de producción, de manera que resulta posible un comunismo evolucionado, incluso es éste el resultado irreductible del proceso de desarrollo de las fuerzas y relaciones de producción a lo largo de la historia. La teoría marxista de la historia es un instrumento, un arma, además de ser un análisis que el espectador hace de las diversas situaciones históricas. En primer lugar, es un instrumento que el proletariado necesita para tomar conciencia, por medio de su vanguardia, el partido comunista, de sí mismo y de la misión que ha de llevar a cabo en la historia.

La teoría es también una filosofía del hombre. Marx se apropia la tesis hegeliana de que, para realizarse a sí mismo, el hombre debe objetivarse previamente. La forma primaria de autoobjetivación es la ofrecida por el trabajo, la producción. El producto viene a ser el hombre en su ser otro. En toda sociedad basada en la propiedad privada se observa que la autoobjetivación del hombre adopta la forma de autoalienación o autoenajenación, y este fenómeno se explica porque todo producto del trabajo del hombre se considera ajeno a éste. En la sociedad capitalista, el producto pertenece al capitalista, no al obrero. Asimismo, esta autoalienación económica se refleja en una autoalienación social. El hecho de pertenecer a una cierta clase no representa al hombre en su totalidad, pues, cualquiera que sea la clase a que éste pertenece, ostenta siempre algo que es propio de la otra clase. El antagonismo de clases expresa una profunda división, un autoextrañamiento, en la naturaleza del hombre. Según Feuerbach, también la religión representa el fenómeno de la autoenajenación del hombre. En opinión de Marx, como ya se ha visto, la autoalienación humana en la conciencia religiosa es el reflejo de la más profunda autoalienación en la esfera económico-social. La única manera de superar este fenómeno nos la ofrece la abolición de la propiedad privada y el establecimiento del comunismo en la sociedad humana. Una vez superada la autoalienación en el nivel de la economía y de la estructura social, desaparecerá la expresión de la misma en el ámbito de la religión, de manera que el hombre, al menos el hombre íntegro, el hombre no escindido, existirá. La ética humana tomará el puesto de la ética de clase, y entonces reinará un

humanismo genuino.

Consecuencia de esto es la consideración, inevitable, de que el triunfo del proletariado sobre el sistema capitalista es más que un simple fenómeno de substitución de una clase dominante por otra. Ciertamente es así, pero, a la vez, significa mucho más. La dictadura proletaria es una fase temporal, cuya misión consiste en preparar el camino a la sociedad comunista en la que no existan clases sociales, ni se presente la autoalienación del hombre. Dicho de otra forma, el proletariado internacional se salva por medio de su actividad revolucionaria y no sólo a sí mismo, sino también a toda la especie humana. Tiene un cometido mesiánico.

6. Comentarios al pensamiento de Marx y Engels.

No resulta extraordinariamente difícil dar una cierta plausibilidad a la teoría materialista de la historia. Así, para ilustrar el condicionamiento que la estructura económica de las formas políticas y legales supone y de la superestructura ideológica, se dispone de una considerable variedad de hechos que lo atestiguan. Por ejemplo, se puede aludir a la conexión entre las estructuras económica y de clases de la época, y las crueles penalidades que en otros tiempos se infligían en Inglaterra a los ladrones, o bien la relación entre los intereses económicos de los propietarios de grandes plantaciones en los estados sureños de los USA, y la ausencia de sensibilidad moral contra la esclavitud. Igualmente puede observarse la relación entre la vida económica de una tribu que se alimenta de la caza, y las creencias de la misma en una vida más allá de la muerte; asimismo el ejemplo de la conexión entre la división de clases sociales y los versos del himno que siguen: «El rico en un castillo, el pobre en el umbral de su puerta, Dios creó dos dominios, uno alto y otro bajo, y ordenó que permanezcan respectivamente uno en cada uno». Puede mencionarse también la evidente influencia de las estructuras políticas griegas sobre la visión ideal del Estado perfecto expresada por Platón, y de igual manera la influencia de las condiciones del mundo industrial real sobre el pensamiento de Marx y Engels.

Es cierto que la teoría marxista de la relación entre la infraestructura económica y la superestructura presenta cierta plausibilidad, pero, a pesar de ello, esta plausibilidad depende en gran parte de los datos subjetivamente seleccionados. Sirva de ejemplo el hecho de que para mantener intacta la validez de la teoría hay que pasar

por alto la importancia del cristianismo en cuanto religión dominante en el imperio romano y más tarde en quienes forjaron la sociedad feudal de la Edad Media. Además de esto, conviene evitar la problemática de la relación entre el desarrollo de las fuerzas productivas y los orígenes del Islam. Me limitaré a referirme a factores al margen de la exposición original de la estructura ideológica, cuando se imponen dichas cuestiones, pero al mismo tiempo continuaré afirmando la verdad de esta exposición de la superestructura ideológica. Conviene precisar que admitiré la posibilidad de que la superestructura ejerza por sí misma cierta influencia sobre la infraestructura, y que se verifiquen cambios en la primera, independientemente de los que puedan tener lugar en la segunda, sin embargo, no admitiré de ninguna manera la incompatibilidad de estas concesiones con mi postura original ya expuesta. ¿Por qué habría de afirmar esto? He hablado ya sobre la relación entre la infraestructura y la superestructura en tanto que aquélla «condiciona» a ésta. Y puedo entender el término «condiciona» en sentido débil o fuerte de acuerdo con lo que exija la situación concreta tomada en consideración.

Anteriormente se había mencionado que, para Marx y Engels, la dialéctica no es algo impuesto al mundo desde fuera, la expresión del pensamiento absoluto o de la razón. La dialéctica, en tanto que pensamiento, es el reflejo del movimiento interno de la realidad, de las leyes inmanentes que rigen todo desarrollo, de manera que el movimiento se presenta como necesario e inevitable. Ello no significa que el pensamiento humano deje de intervenir en dicho movimiento, pues de hecho hay continuidad entre la naturaleza, la sociedad humana y el mundo de las ideas. Recordemos una vez más la afirmación de Engels sobre «la dialéctica en tanto que es, exclusivamente, ciencia de las leyes generales del movimiento y desarrollo en el ámbito de la naturaleza, en la sociedad y en el pensamiento del hombre».[471] El proceso, considerado en su totalidad, sería un proceso de elaboración de las leyes inmanentes, y, en este caso, queda poco lugar para situar la actividad revolucionaria o, más estrictamente, la revolución. La actividad revolucionaria sería una fase por la cual habría de pasar inevitablemente dicho proceso.

Desde cierto punto de vista, se observa que este aspecto mecanicista de la dialéctica parece ser indispensable para la convicción de Marx y Engels en cuanto a la inevitable llegada del comunismo. Pero, si es cierto que la dialéctica como agente activo en la historia de la humanidad, según Engels, está en continuidad con la dialéctica que opera en la naturaleza, es decir, si, en último término, se trata de un proceso de autodesarrollo o de autodinamismo, no habría razón alguna por la cual el proceso debiera detenerse o alcanzar una etapa en que hubiesen desaparecido las contradicciones y antagonismos. Engels destaca en un pasaje de su *Dialéctica de la naturaleza* que todo proceso se mueve dentro de un círculo eterno y que con una necesidad total ha de exterminar su producto más elevado, es decir, el ser pensante, y,

después, volver a producirlo en otro lugar y en otra ocasión.[472]

Esta idea se encuentra casi en contradicción con el aspecto apocalíptico del marxismo que ofrece una visión de la historia en cuanto movimiento hacia una meta, hacia un paraíso terrestre. Sin embargo, desde cierto punto de vista resultan compatibles ambas consideraciones. En otras palabras, no es imposible considerar cada uno de los ciclos en tanto que conducen respectivamente a una meta. Con respecto al punto de vista teleológico de la historia, conviene destacar la insistencia sobre este aspecto. Tal es su movimiento a partir del comunismo primitivo, la era de la inocencia, pasando por la caída, representada por la introducción de la propiedad privada y la consecuente aparición del egoísmo, la explotación y antagonismo de clases, para desembocar en el comunismo, entendido en el sentido actual y en cuando superador de la autoalienación del hombre. Esto implica la tendencia a reintroducir subrepticiamente la noción de la necesidad de elaborar un plan y realizarlo seguidamente, es decir, la realización de la idea.

Dicho de otra forma, en el marxismo se presenta una ambigüedad fundamental, pues, en cierto sentido, ofrece una interpretación mecanicista del proceso histórico. Al considerar otro aspecto, se encuentra, sin embargo, la aparente necesidad de reintroducir el idealismo en el sistema marxista. Ciertamente, tampoco esto ha de sorprendernos, ya que, de hecho, el marxismo es, parcialmente al menos, una transformación de la doctrina idealista cuyos elementos persisten obviamente. La asociación de la dialéctica al materialismo es una de las que mayor dificultad de comprensión presentan. Marx y Engels eran conscientes de que la dialéctica se refiere, en principio, a un movimiento del pensamiento y situaron el movimiento de la dialéctica, en primer lugar, en el objeto del pensamiento, y sólo secundariamente, y por medio de un proceso de reflexión, en el pensamiento humano. Esta transposición tiende a sugerir que el proceso histórico es en sí el proceso de autodesarrollo de una idea. La única alternativa es la de interpretar dicho proceso como fenómeno puramente mecanicista.[473]

La importancia de este problema es significativa. El marxismo tiende a dividirse en varias líneas de pensamiento divergentes entre sí, de manera que es muy fácil conceder la máxima importancia a las ideas de necesidad, inevitabilidad, determinismo, o bien a las ideas del voluntarismo en la actividad revolucionaria y de la acción libre. Es posible poner todo el énfasis en el elemento materialista o bien en el elemento dialéctico. De igual manera, se presenta la posibilidad de intentar considerar todos estos elementos en conjunto, dejando de lado las múltiples ambigüedades que surgen inevitablemente. Un hecho muy significativo es que, incluso en la Unión Soviética, se han manifestado diversas y contrarias líneas de interpretación y desarrollo de la teoría marxista. Las diferentes líneas de pensamiento han podido controlarse gracias al poder que ejerce la línea del partido, es decir,

gracias a un factor extrafilosófico, y no a la consistencia intrínseca o a la falta de ambigüedad del pensamiento de Marx y Engels mismos.

En un sentido concreto, queda fuera de cuestión una crítica tal y como he expuesto en el párrafo anterior.[474] En otras palabras, al optar por una interpretación del marxismo en cuanto doctrina que ofrece una «visión» interesante del mundo, una crítica detallada resulta irremediablemente un método pedante y fatigoso. Es cierto que los filósofos que exponen visiones chocantes del mundo, manifiestan siempre la tendencia a partir de un determinado aspecto de la realidad para esclarecer los demás aspectos. La crítica detallada tiene poco valor, ya que precisamente es la exageración la que nos permite ver la realidad desde una nueva perspectiva. Cuando lo hayamos conseguido podremos olvidar la exageración: la nueva concepción del mundo ha cumplido su misión. La filosofía de Marx y Engels nos hace ver la importancia y la influencia de largo alcance de la vida económica humana, de la llamada infraestructura. Precisamente a causa de sus exageraciones, consigue su efecto, destruyendo la rigidez de otras visiones o interpretaciones del mundo. Después de haber considerado el aspecto que para Marx y Engels tiene mayor importancia, se debe prescindir de la interpretación de la doctrina marxista tal y como la exponen sus autores en sus escritos, ya que sólo ofrece una visión del mundo un tanto vulgar. Sería pedante preocuparse de cuestiones tan particulares como la relación precisa entre libertad y necesidad, el significado justo del término «condición», el alcance exacto de la relatividad de la moral y de los valores.

Pese a la fácil comprensión de esta actitud, la teoría marxista de la historia no es tan sólo una visión del mundo típicamente decimonónica que ha contribuido al pensamiento humano y ha quedado en el trasfondo de la historia. Es un sistema vivo y, por ende, de gran influencia, que pretende ser un análisis científico del desarrollo de la historia; análisis que permite hacer predicciones, y al mismo tiempo constituye un credo de fe para grupos humanos, cuya importancia en el mundo actual nadie se atrevería a negar. Por ello, conviene destacar la transformación de esta filosofía en el credo dogmático de un partido muy poderoso, que ha impedido el natural desarrollo de las diversas líneas de pensamiento cuyos diferentes aspectos probablemente hubiesen seguido un interesante curso.

Los teóricos del comunismo dirán que no puede afectar a la filosofía de Marx y Engels el hecho de haber constituido, como instrumento o arma de combate, la doctrina de un partido, ya que lo fue desde un principio y es esto precisamente lo que la distingue de todas las doctrinas filosóficas anteriores. Marx consideró su filosofía como un medio de transformación, y no simplemente como una interpretación del mundo. Pero es ineludible preguntar si el marxismo cae bajo su propio concepto de ideología, como relativa a una estructura económica temporal, o si trasciende estos límites y representa una verdad absoluta. Si el marxismo es relativo a una situación

en la que el proletariado se opone a la burguesía desaparecerá cuando se haya superado este antagonismo. Si representa la verdad absoluta ¿cómo se concilia esta pretensión con su posición respecto a las leyes naturales, verdades absolutas, etc?

Toda crítica basada en las ambigüedades internas de la filosofía de Marx y Engels parece fútil. Sólo afecta a aquéllos —si los hay— que se sienten atraídos por el marxismo por su carácter «científico», pero no a los que ven en el marxismo lo que representa como ideal de la sociedad humana. Lo que se necesita es bosquejar otro ideal, basado en una concepción más adecuada del hombre y su vocación, y de la naturaleza de la realidad.

La filosofía de Marx y Engels ha evolucionado considerablemente, y algunos tomistas piensan que entre las directrices filosóficas contemporáneas, es el marxismo —representado por los filósofos de la Unión Soviética— el que les ofrece una base común de discusión, a causa de su insistencia en el realismo, tanto en la ontología como en la epistemología.

Es éste un tema que va más allá de la finalidad de este libro. Pero debe tenerse en cuenta que, aunque el realismo en este sentido es común al marxismo y al tomismo, para el marxismo, el tomismo es un sistema «idealista», porque sostiene la prioridad del espíritu sobre la materia y es precisamente esta doctrina la que negaban Marx y Engels al afirmar la verdad del materialismo.

Capítulo XVII Kierkegaard.

1. Notas introductorias.

En los capítulos referentes al desarrollo del pensamiento de Schelling se mencionó ya, explícitamente, la distinción entre filosofía positiva y negativa. La filosofía negativa se mueve en el ámbito de las ideas y es una deducción de conceptos o esencias. La filosofía positiva versa sobre el qué de las cosas, sobre su existencia. La filosofía positiva no puede prescindir de la negativa; pero la filosofía negativa pasa por alto toda existencia actual. Hegel fue su principal representante en la filosofía moderna.

Entre los oyentes de Schelling en Berlín, donde expuso esta distinción, estaba el danés Sören Kierkegaard. Este pensador mostró poca simpatía por el modo en que Schelling exponía su idea sobre la filosofía positiva, pero estaba completamente de acuerdo con la crítica de Schelling a Hegel. Ahora bien, Kierkegaard no dejaba por ello de admirar y apreciar la magnitud de la obra de Hegel. Por el contrario, le consideraba el más importante de los filósofos especulativos y como un pensador que había realizado un extraordinario *tour de force* intelectual. Pero ahí está precisamente el fallo de Hegel, en su gigantesco *tour de force* y nada más. Intentó captar toda la realidad en la red conceptual de su dialéctica, mientras la existencia se le escapaba a través de la malla.

Para Kierkegaard, según va a explicarse, la existencia es una categoría que se refiere al individuo libre. Existir significa realizarse a sí mismo por medio de la libre elección entre alternativas y por el propio compromiso. Existir, por tanto, significa llegar a ser, cada vez más, un individuo, y cada vez menos, un simple miembro de un grupo. Significa, en otras palabras, trascender la universalidad en beneficio de la individualidad. Por tanto Kierkegaard sentía escasa simpatía por lo que consideraba núcleo de la visión hegeliana, es decir, que el hombre realiza su verdadera esencia o ser al trascender su particularidad, y llegar a ser espectador de todo tiempo y existencia como un momento en la vida del pensamiento universal. En el hegelianismo, en opinión de Kierkegaard, no hay lugar para el individuo existente y sólo puede universalizarlo fantásticamente. Lo que no podía ser universalizado se relegaba a un plano secundario, cuando precisamente lo no universalizable es lo más

importante y significativo. Unirse o fundirse uno mismo en lo universal, ya sea el Estado o el pensamiento universal, equivale a rechazar la responsabilidad personal y la existencia auténtica.

Con la insistencia en el compromiso por la decisión libre, autocompromiso que evidentemente implica la elección de una alternativa y el rechazo de la otra, Kierkegaard pone de manifiesto su tendencia a subrayar las antítesis y distinciones en vez de paliarlas. Así por ejemplo: Dios no es hombre, y el hombre no es Dios. La dialéctica no ofrece posibilidad de salvar el abismo que los separa. Solamente puede establecerse la relación por el salto de la fe, por el acto voluntario que religa el yo mismo con Dios, como criatura con el creador, como individuo finito con el Absoluto trascendental. Hegel, sin embargo, confunde lo que debe ser distinguido y su mediación dialéctica entre lo finito y lo infinito, entre el hombre y Dios, nos deja sin Dios y sin hombre. Sólo queda el pálido espectro de un pensamiento hipostasiado, dignificado con el nombre de espíritu absoluto.

Con su acentuación del individuo, de la elección y el compromiso, el pensamiento filosófico de Kierkegaard tiende a provocar una clarificación de las cuestiones, una llamada a la decisión y un intento de llevar al hombre a ver su situación existencial y las grandes alternativas que ha de afrontar. No es un intento de dominar la realidad con el pensamiento y exponerlo como un sistema necesario de conceptos. Esta idea le era ajena y repugnaba a su espíritu. Para él, la filosofía especulativa sistemática —de la cual el idealismo constituye el ejemplo más representativo— concebía de un modo radicalmente equivocado la existencia humana. Los problemas realmente importantes, es decir, los que importan profesionalmente al individuo existente no se resuelven por el pensamiento, adoptando el punto de vista absoluto del filósofo especulativo, sino por un acto de elección al nivel de la existencia, no al de la reflexión independiente y objetiva.

La filosofía de Kierkegaard es una doctrina personal. En cierto sentido todo filósofo merecedor de este nombre es un pensador personal porque es él mismo quien piensa. Pero para Kierkegaard hay una conexión más íntima que en otros pensadores entre su vida y su filosofía. No se limita a considerar los problemas tradicionales o los más discutidos en círculos filosóficos contemporáneos e intentar resolverlos con un espíritu puramente objetivo y desinteresado. Sus problemas arrancan de su propia vida en el sentido de que se le presentan en forma de alternativas para una opción personal, opción que implica un compromiso radical. Su filosofía es una filosofía vivida, y su objeción al hegelianismo es que no se puede vivir con su filosofía. Es obvio que Kierkegaard ha de universalizar. Sin universalización su filosofía sería solamente autobiografía. Por otra parte, es perfectamente claro que no es el espectador, sino el actor, quien habla.

Este rasgo peculiar de su filosofía constituye su deficiencia. Dicho de otra forma,

su pensamiento puede dar la impresión de excesiva subjetividad, demasiado hostil a toda objetividad; y, en efecto, no faltan quienes se niegan a considerar la doctrina kierkegaardiana como filosofía. Desde otro punto de vista, sin embargo, el carácter intensamente personal del pensamiento de este filósofo constituye su fuerza. Da a sus escritos el carácter de seriedad y de profundidad suficiente para apartarlos de un concepto de filosofía como juego o distracción académica adecuados para los que tienen la aptitud y vocación requeridas.

Aparte de razones cronológicas, he incluido el capítulo dedicado a la filosofía de Kierkegaard en esta parte del presente volumen considerando que el pensamiento del filósofo danés se desarrolla en una actitud de oposición consciente al hegelianismo —o bien a la filosofía especulativa tal y como la representan los idealistas alemanes—. Prescindiendo de la cronología y tomando como criterio la influencia efectiva kierkegaardiana, hubiera resultado más conveniente posponer el estudio de este filósofo a un período posterior. A pesar de que fue uno de los pensadores más apasionados de su tiempo, su doctrina pasó desapercibida. Kierkegaard no logró suscitar interés real alguno. Los alemanes de las primeras décadas del presente siglo fueron quienes descubrieron el pensamiento del filósofo danés. Su pensamiento ha ejercido una profunda influencia en algunas fases del movimiento existencialista y también en el ámbito de la teología protestante moderna representada por Karl Barth. La preocupación de Kierkegaard por el hegelianismo en tanto que filosofía dominante en aquella época y ambiente cultural, constituye el elemento que permite ubicar el pensamiento de este filósofo. Ahora bien, las ideas que opone al hegelianismo revelan un significado totalmente independiente, y de hecho ejercieron mayor influencia en un contexto posterior.

2. Vida y escritos.

Sören Aabye Kierkegaard nació en Copenhague el 15 de mayo de 1813. Su padre le dio una educación extremadamente religiosa, pues sufría de melancolía y creía firmemente que la maldición de Dios recaía sobre sí y sobre su familia.[475] Kierkegaard mismo sufría de igual melancolía, si bien en menor grado, y la disfrazaba de ingenioso sarcasmo.

En 1830 Kierkegaard emprendió estudios de teología en la Universidad de

Copenhague, sin duda siguiendo los deseos de su padre. Le interesaban poco los estudios teológicos y pronto se dedicó a los de filosofía, literatura e historia. Durante estos años se familiarizó con el hegelianismo. Kierkegaard fue en esta época un agudísimo observador de la vida, cínico y desilusionado, aunque integrado en la vida social universitaria. Alejado de su padre y de la religión que éste le había inculcado, hablaba de la «asfixiante atmósfera» creada por el cristianismo y sostenía la incompatibilidad de la filosofía con la doctrina cristiana. Su falta de fe iba acompañada de una cierta laxitud en sus principios morales. Su actitud correspondía a lo que más tarde llamaría el estadio estético de la vida.

En la primavera de 1836 Kierkegaard intentó suicidarse después de haber tenido una visión interna de su cinismo. En junio del mismo año pasó por una conversión moral, en el sentido de que adoptó ciertos principios morales a los que procuró atenerse, pero que no siempre siguió.[476] Este período de su vida es el que corresponde al estadio ético de su posterior dialéctica.

El 19 de mayo de 1838, año en que falleció su padre, Kierkegaard experimentó una conversión religiosa y, con ello, una «alegría indescriptible». Volvió a la práctica de su religión y en 1840 se licenció en teología. Renunció a su compromiso con Regina Olsen, después de un año de relaciones. Kierkegaard se consideraba justificadamente inadecuado por completo para la vida matrimonial. Estaba convencido de ser un hombre destinado a cumplir una misión y que su matrimonio interferiría en su vocación.

En 1843 publica Kierkegaard *O lo uno o lo otro*, obra que esclarece su actitud frente a la vida y que pone de relieve sus sentimientos de aversión a lo que él creía el «Lo uno y lo otro» de Hegel. Seguidamente publica *Temor y temblor y Repetición*. Siguen en 1844, *El concepto de la angustia* y *Fragmentos filosóficos*; en 1845, *Estadios de la vida* y en 1846, *Postscriptum no científico*, tomo de extraordinaria amplitud a pesar del título. En este mismo año publica sus «discursos edificantes». Las obras de esta etapa aparecieron todas bajo diversos seudónimos, aunque la identidad de su autor era bien conocida en Copenhague. En lo que respecta a la fe cristiana, conviene observar que las obras de este filósofo fueron escritas a partir del punto de vista de un observador por comunicación indirecta —en términos de Kierkegaard— más que desde el punto de vista de un apostólico intento de comunicación directa de la verdad.

En la primavera de 1848, Kierkegaard tuvo una experiencia religiosa que, según él mismo expone en su *Diario*, le hizo cambiar de carácter y le indujo a escribir en términos de comunicación directa. No abandonó inmediatamente el empleo de seudónimos, pero el *Anti-Climacus* puso de manifiesto su recién estrenada orientación hacia la presentación directa y positiva de la fe cristiana. En 1848 aparecen los *Discursos cristianos* y escribió *El punto de vista*, aunque no fue

publicado hasta después de su muerte. En 1849 aparece *La enfermedad mortal*.

Kierkegaard estaba ideando un ataque directo a la Iglesia danesa oficial, la cual, en su opinión, de cristiana sólo conservaba el nombre. El filósofo afirma que dicha institución eclesiástica, al menos en lo que respecta a sus representantes, había reducido el cristianismo a un humanismo moral y cortés con un reducido número de creencias religiosas, que evitaran las posibles ofensas a la susceptibilidad de los que tenían una formación superior. Kierkegaard, sin embargo, no manifestó directamente su oposición a la Iglesia danesa hasta después de la muerte del amigo de su difunto padre, el obispo Mynster, a quien no quería ofender personalmente. De esta manera, en 1854, inició una vigorosa controversia que, en su opinión, no era más que la manifestación de simples y normales sentimientos de honradez. Sostenía que la cristiandad afeminada de la Iglesia danesa oficial tiene la obligación de reconocer que no era cristiana.

Kierkegaard falleció el día 4 de noviembre de 1855. El funeral se vio perturbado por una desagradable escena cuando su sobrino interrumpió al deán protestando contra la apropiación, por parte de la Iglesia danesa, de un hombre que tan vigorosamente la había condenado.

3. El individuo y la masa.

Es evidente que todo ser humano es un individuo que se distingue de las demás personas y de las cosas. En este sentido hay que destacar que incluso los miembros de una masa enfurecida son individuos. Es cierto, sin embargo, que también en este sentido la individualidad de dichos miembros se ha sumergido en una conciencia común. La masa está dominada por una emoción común y es capaz de realizar acciones que no realizarían sus miembros como individuos.

Es realmente un ejemplo extremo. Pero lo he escogido para poder evaluar fácilmente el ser más o menos individual del hombre. Hay ejemplos menos dramáticos. Suponiendo que mis opiniones estén predominantemente dictadas por lo que «se piensa», mis reacciones emotivas por lo que «se siente», y mis actos por las convenciones sociales del medio ambiente en que uno se encuentra, resulta evidente que se piensa, siente y actúa como miembro de una colectividad impersonal, no como un individuo. Pero, si me doy cuenta de esta situación anónima, y empiezo a formar

mis propios principios de conducta, y a actuar decididamente de acuerdo con ellos, aunque signifique ir en contra de los modos habituales de actuación de mi contexto social en un determinado sentido, puede decirse que me he aproximado más a ser un individuo, a pesar de que en otro sentido no soy ni más ni menos individual que antes.

Estos conceptos merecen un análisis detallado, pero, desgraciadamente, no hay lugar para ello en el presente libro. Sin embargo, incluso la exposición sin el análisis adecuado, puede servir para facilitar la comprensión de la siguiente afirmación de Kierkegaard: «Una masa —no esta o aquella masa concreta, tampoco la masa que existe actualmente o la que ha dejado de existir hace siglos, ni la masa formada por gentes humildes y la que forman las clases superiores, las que constituyen los pobres y los ricos, etc.— una masa en cuanto tal es siempre una falacia, porque convierte al individuo en un ser por completo impenitente e irresponsable o, al menos, porque debilita el sentido de responsabilidad del hombre individual y lo reduce a un fragmento».[477] Por supuesto que Kierkegaard no se limita a considerar los peligros de dejarse integrar como miembro de una multitud en el sentido de masa. Su punto de vista es que la filosofía, con su valoración de lo universal sobre lo particular, ha intentado mostrar que el hombre realiza su verdadera esencia proporcionalmente a su elevación sobre lo que se mira despectivamente como mera particularidad y llega a ser un momento en la vida de lo universal. Kierkegaard arguye que esta teoría es falsa, tanto si lo universal es el Estado o una clase social o económica, la humanidad o el pensamiento absoluto. «He procurado expresar el siguiente pensamiento: el hecho de utilizar la categoría ‘género’ para indicar lo que ha de ser un hombre, sobre todo en cuanto indicación de su más alto logro, no es más que un malentendido y mero paganismo, ya que el género humano difiere del género animal, no sólo por su superioridad como género, sino por la característica *humana*, de la que todo individuo singular dentro del género —y no sólo los individuos distinguidos, sino todo individuo— es superior al género. Porque la relación de cada uno con Dios es algo superior a la relación del individuo con el género, y de éste con Dios.»[478]

En la última frase de esta cita se expresa la dirección general del pensamiento kierkegaardiano. La máxima actualización del hombre en cuanto individuo es la relación de sí mismo con Dios en cuanto tú absoluto, y no en tanto que pensamiento universal absoluto. Explicaciones más detalladas acerca del significado que para Kierkegaard tiene el hecho de devenir un individuo, se ofrecen en el contexto de la teoría de los tres estadios. De momento, es suficiente observar que significa lo opuesto a la autodispersión dentro «del uno»: autosumersión del hombre en lo universal en cualquiera de sus formas. Según Kierkegaard, la exaltación de lo universal, de la colectividad, de la totalidad, es «mero paganismo». Pero insiste en que el paganismo histórico estaba orientado hacia el cristianismo, a diferencia del

paganismo actual que es un alejamiento o apostasía del cristianismo.[479]

4. Dialéctica de los estadios y la verdad como subjetividad.

Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu* su dialéctica de las etapas por las que el espíritu llega a la autoconciencia, a la conciencia universal y al pensamiento absoluto. La dialéctica de Kierkegaard es radicalmente distinta de la de Hegel. En primer lugar, el proceso por el cual se actualiza el espíritu en forma de individualidad: el individuo existente, no en forma de lo universal omnicomprensivo. En segundo lugar la transición de una etapa a la siguiente, se realiza no por el pensamiento sino por la opción, mediante un acto de la voluntad, y en este sentido: por un salto. No es posible superar las antítesis por medio de un proceso de síntesis conceptual, hay una opción entre alternativas, y la opción por una alternativa superior, es decir, la transición aun estadio más alto de la dialéctica, es un compromiso voluntario del hombre total.

La primera esfera es la que define como estadio estético[480] que se caracteriza por la autodispersión a nivel de la sensibilidad. El hombre estético está dominado por la sensibilidad, por el impulso y la emoción. Pero no debemos concebirlo simplemente como el hombre groseramente sensual. El estadio estético puede ejemplificarse en el romántico o en el poeta que convierte el mundo en un reino de la imaginación. Los rasgos característicos y esenciales de la conciencia estética son: ausencia de principios morales universalmente determinados, ausencia de una determinada fe religiosa, y la presencia del deseo de gozar toda experiencia emotiva y sensual. Es cierto que puede presentarse una discriminación. Sin embargo, el principio por el que se rige la discriminación es estético y no constituye un principio de obediencia y sumisión a una ley moral universal en cuanto dictado de la razón impersonal. El hombre estético busca la infinitud en cuanto que ésta no es más que ausencia de toda limitación que no esté determinada por sus gustos. Abierto a toda experiencia emotiva y sensual, reuniendo el néctar de cada flor que encuentre, el hombre estético odia todo cuanto pueda suponer una limitación de su campo elegido, y por ello nunca revela una forma de vida definida. Dicho de otra manera, su forma de vida es la ausencia de toda forma, una autodispersión a nivel de las sensaciones.

El hombre estético cree que su existencia es la expresión de la libertad. Pero, de hecho, es más que un organismo psicofísico, dotado de facultades emotivas e imaginativas y de la capacidad de goce sensible. «La síntesis alma-cuerpo está proyectada en todo hombre hacia el espíritu; tal es el edificio humano. El hombre, sin embargo, prefiere permanecer en su sótano, es decir, prefiere seguir dominado por la sensualidad.»[481]

La conciencia estética o la actitud frente a la vida aparece, a veces, acompañada de una vaga conciencia de este hecho, y de una vaga insatisfacción causada por la dispersión del ser humano en busca del goce y el placer sensible. Además, el hombre está tanto más cerca de la «desesperación» cuanto más consciente sea de estar viviendo en lo que Kierkegaard llama el sótano de su propio edificio. A tal nivel, no halla ningún remedio ni salvación. Por tanto, el hombre se enfrenta a dos alternativas. O bien permanece desesperado en el nivel estético, o bien ha de efectuar la transición al nivel superior, por un acto de decisión y un compromiso. El mero pensamiento no le salvará. Se trata de una opción: o lo uno o lo otro.

El segundo estadio es el ético. El hombre acepta determinados principios y obligaciones morales, se somete a los dictados de la razón universal a raíz de los cuales define la forma y consistencia de su vida. El estadio estético está representado por don Juan, el estadio ético por Sócrates. El ejemplo más sencillo de transición de la conciencia estética a la moral es, según Kierkegaard, el del hombre que renuncia a la satisfacción que proporcionan los impulsos sexuales sabiendo que no es más que una atracción pasajera, y prefiere contraer matrimonio aceptando todas las obligaciones que éste implica. El matrimonio es, según Kierkegaard, una institución ética, es expresión de la ley universal de la razón.

Ahora bien, el estadio ético tiene su propia heroicidad. Es capaz de producir lo que él llama el héroe trágico. «El héroe trágico renuncia a sí mismo a fin de poder expresar lo universal.»[482] Es lo que hizo Sócrates, y Antígona, dispuesta a dar su propia vida en defensa de la ley natural no escrita. La conciencia ética en cuanto tal no comprende el pecado. Es posible que el hombre ético cuente con la debilidad humana, pero piensa que es superable por medio de la fuerza de voluntad, iluminada por ideas claras. Cree en la autosuficiencia moral del hombre en cuanto ejemplifica la actitud característica de la conciencia ética como tal. Sin embargo, de hecho, el hombre puede llegar a darse cuenta de su propia incapacidad de cumplir la ley moral y adquirir la perfección de la virtud. Puede, asimismo, llegar a ser consciente de su falta de autosuficiencia, y de su pecado y culpa. Al llegar a una situación tal, ha de enfrentarse a la elección o al rechazo del punto de vista de la fe. Así como la desesperación forma la antítesis de la conciencia estética, antítesis que únicamente puede resolver o superar el compromiso ético del hombre, del mismo modo la conciencia de pecado da lugar a la antítesis en el estadio ético, antítesis que

únicamente el acto de fe puede superar al relacionar el hombre mismo con Dios.

Afirmar la relación del hombre con Dios, el Absoluto personal y trascendente, equivale a afirmarse uno mismo en cuanto espíritu. «Al relacionarse uno mismo, con su propio ser, y al tener la voluntad de ser uno mismo el yo se fundamenta de modo transparente en el poder que lo constituye. Esta formulación… es la que define la fe.»[483]

Todo hombre es una mezcla de finito e infinito. Considerado en cuanto finito, el hombre está separado de Dios, alejado de Él. Al considerar al hombre en tanto que infinito, se observa que no es Dios pero es un movimiento hacia Dios, es el movimiento hacia el espíritu. El hombre que realiza y afirma su relación con Dios en la fe deviene lo que realmente es: un individuo ante Dios.

Kierkegaard recurre al símbolo de la voluntariedad de Abraham que sacrifica a su hijo Isaac porque así lo ordena Dios, para destacar la diferencia entre el segundo y el tercer estadio. El héroe trágico, Sócrates, por ejemplo, se sacrifica a sí mismo en defensa de la ley moral universal; Abraham, empero, en la opinión de Kierkegaard, no hace nada por lo universal. «De esta manera nos hallamos ante una paradoja; o el individuo en cuanto individuo es capaz de mantener una relación absoluta con el Absoluto, y en tal caso la ética no es suprema, o Abraham está perdido; no será un héroe trágico, ni tampoco un héroe estético.»[484] Se sobreentiende que Kierkegaard no pretende enunciar la proposición general que la religión implica la negación de la moralidad. Kierkegaard habla en el sentido de que el hombre de fe está en relación directa con un Dios personal cuyas exigencias son absolutas y por lo tanto no se pueden medir en términos de razón humana. En el trasfondo del pensamiento de Kierkegaard se descubre, sin duda alguna, el recuerdo de su comportamiento con Regina Olsen. El matrimonio es una institución ética, es la expresión de lo universal; por ello, si la ética, lo universal, es supremo, no hay forma de excusar la conducta de Kierkegaard. Sólo se podía justificar si tenía una misión personal de Dios, y su absoluta exigencia se dirigiera al individuo. No quiero sugerir que Kierkegaard universalizara su propia experiencia en el sentido de suponer que todos tengan la misma experiencia específica. La universaliza para expresar su significación universal.

Si la dialéctica de Kierkegaard es una dialéctica de la discontinuidad, ya que la transición de un estadio a otro se realiza por una opción, por un compromiso, y no por un proceso continuo de mediación conceptual, es lógico que desvalorice el papel de la razón y acentúe el de la voluntad al tratar de la fe religiosa. Desde su punto de vista, la fe es un salto, una aventura, un riesgo, un compromiso con una incertidumbre objetiva. Dios es el Absoluto trascendente, el tú absoluto; no es un objeto cuya existencia pueda ser demostrada. Dios se revela a la conciencia humana, en tanto que el hombre tiene la posibilidad de tomar conciencia de su pecado y su

alienación a la vez que de su necesidad de Dios. La respuesta del hombre es un riesgo, un acto de fe en un ser que está fuera del alcance de la filosofía especulativa. Este acto de fe no es algo que se pueda realizar una vez por todas, sino que ha de ser repetido constantemente. Dios se ha revelado al hombre en Cristo, en el Dios-Hombre. Cristo es la paradoja; para los judíos escándalo y para los griegos locura. La fe es un riesgo, un salto.

La exposición kierkegaardiana del punto de vista de la fe es una vigorosa protesta contra la vía que sigue la filosofía especulativa, representada principalmente por Hegel, para eliminar la distinción entre el hombre y Dios, y racionalizar los dogmas convirtiéndolos en conclusiones filosóficamente demostrables. En él «la distinción cualitativa entre Dios y el hombre se ha abolido panteísticamente».[485] El sistema presenta un atractivo panorama de «un país ilusorio, que a los ojos de cualquier mortal parece tener un grado de certeza superior a la de la fe».[486] Pero este espejismo es destructor de la fe, y su pretensión de representar el cristianismo es falsa. «El rasgo no socrático de la filosofía moderna estriba en pretender hacerse creer a sí mismo y a nosotros que es el cristianismo.»[487] Dicho de otra forma, Kierkegaard se niega a admitir la posibilidad de hallar en esta vida un punto de vista superior al de la fe. La transformación de la fe en conocimiento especulativo no es más que una vana ilusión.

A pesar de que en estos fragmentos se refiere al hegelianismo, no hay razón para afirmar que simpatiza con la idea de demostrar la existencia de Dios con argumentos metafísicos, aun partiendo de una concepción inequívocamente teísta de Dios.

El hombre es eternamente responsable de su creencia o incredulidad y, en consecuencia, la fe no consiste en la aceptación de la consecuencia de un argumento demostrativo, sino en un acto de voluntad. Los teólogos católicos pretenderían hacer determinadas distinciones. Pero Kierkegaard no es un teólogo católico. Acentúa deliberadamente que la esencia de la fe es un salto. No se trata, pues, de una simple oposición al racionalismo hegeliano.

Es lo que expresa claramente en su interpretación de la verdad como subjetividad: «*La verdad es una incertidumbre objetiva ligada a un proceso de apropiación de la interioridad más apasionada*; ésta es la verdad más alta que puede alcanzar el individuo existente»…[488] Kierkegaard no pretende negar la posibilidad de una verdad objetiva e impersonal. Pero las verdades matemáticas, por ejemplo, no afectan al «individuo existente» en cuanto tal; en otras palabras, son verdades irrelevantes para la vida comprometida del hombre total. Las acepta, no puede dejar de hacerlo, pero no se compromete. No puedo comprometerme en aquello que no puedo negar sin caer en una contradicción lógica, o con lo que es tan evidente que su negación es un absurdo.

Sólo puedo arriesgarme por algo que sea dudoso, pero tan importante para mí,

que su aceptación implique un compromiso apasionado: es *mi* verdad. «La verdad es precisamente el riesgo que elige una incertidumbre objetiva con la pasión del infinito. Contemplo el orden de la naturaleza con la esperanza de encontrar a Dios, y veo omnipotencia y sabiduría, pero también veo lo que confunde mi espíritu y provoca ansiedad. La suma es una incertidumbre objetiva. Pero por esta misma razón, la interiorización llega a ser tan intensa, porque abraza esta incertidumbre objetiva con la pasión total del infinito.»[489]

Es obvio que la verdad definida en tales términos viene a ser lo que Kierkegaard entiende por fe. La definición de la verdad en tanto que subjetividad es idéntica a la definición de la fe. «No se da fe que no implique algún riesgo. La fe es precisamente la contradicción que se establece entre la pasión infinita de la interiorización del individuo y la incertidumbre objetiva.»[490] Kierkegaard afirma más de una vez que la verdad eterna no es, en sí, una paradoja; si bien se convierte en verdad paradójica a partir del momento en que entra en relación con el hombre. En efecto, la naturaleza pone en evidencia la obra de Dios, pero al mismo tiempo ofrece un campo de visión que delata la autenticidad de una dirección opuesta. Tanto desde el punto de vista de la naturaleza como del punto de vista evangelizante, se observa la inevitable permanencia de una «incertidumbre objetiva». La idea de Dios-Hombre es en sí un concepto paradójico en lo que respecta a la razón finita. La fe abarca lo objetivamente incierto, y lo afirma; sin embargo, ha de mantenerse por encima de un nivel insondable. La verdad religiosa existe únicamente en la «pasión» por la apropiación manifiesta en la incertidumbre objetiva.[491]

Kierkegaard no niega en ninguna ocasión la validez de posibles motivos racionales para profesar la fe, ni considera el acto de fe como simple excepción de una elección arbitraria. En cambio tiende a minimizar la importancia de los motivos racionales de la creencia religiosa y a acentuar la subjetividad de la verdad y la naturaleza de la fe como un salto. Da la impresión de que para él la fe es un acto arbitrario de la voluntad. Los teólogos católicos critican este aspecto de su filosofía. Pero si prescindimos del análisis teológico de la fe y examinamos su aspecto psicológico, es fácil reconocer que tanto católicos como protestantes pueden comprender a partir de su propia experiencia lo que quiere decir Kierkegaard cuando describe la fe como ventura o riesgo. En general, el análisis fenomenológico de Kierkegaard de las tres actitudes o móviles de conciencia que describe, posee un valor y poder estimulante que no quedan afectados por sus características exageraciones.

5. La idea de la existencia.

En el pasaje citado anteriormente, en el que se contiene la definición de verdad, se menciona «el individuo *existente*». Ya se ha explicado que el término «existente», usado por Kierkegaard, es una categoría específicamente humana, que no puede aplicarse, por ejemplo, a una piedra. Pero es preciso añadir algo más.

Para ilustrar el sentido de su concepto de existencia se vale de la siguiente analogía. Un hombre en su carro lleva las riendas, pero el caballo sigue su camino habitual sin que el conductor —que puede estar dormido— le dirija activamente. Otro hombre guía su caballo. Se puede llamar conductores a los dos. Pero en sentido estricto sólo puede decirse que el segundo es el conductor. Análogamente, aquel que se deja arrastrar por la masa y se sumerge en «uno» anónimo no se puede decir que exista, en sentido estricto, porque no es el «individuo existente» que se dirige decididamente hacia un objetivo, que nunca podrá ser logrado por completo, y que se encuentra en un estado de devenir, de irse haciendo a través de sucesivos actos de elección libre. El hombre que se contenta con el papel de espectador del mundo y de la vida y todo lo transforma en una dialéctica de conceptos abstractos, existe, pero no puede decirse que exista en sentido propio. Porque desea comprenderlo todo, pero no se compromete con nada. El «individuo existente» es el actor y no el espectador. Se compromete a sí mismo y, de este modo, da sentido y dirección a su vida. Existe en virtud de un objetivo por el que se esfuerza activamente escogiendo esto y rechazando aquello. En otras palabras, para Kierkegaard, el término «existencia» tiene aproximadamente el mismo sentido que el de «existencia auténtica», usado por algunos filósofos existencialistas modernos.

Si se entiende simplemente de este modo, el término «existencia» es neutral y puede aplicarse en cada uno de los tres estadios de la dialéctica. Kierkegaard dice explícitamente que «hay tres esferas de la existencia: la estética, la ética y la religiosa».[492] Un hombre puede existir en la esfera estética si en forma deliberada, decidida y consistente actúa como hombre estético, sin alternativas. En este sentido, don Juan tipifica el individuo existente en la esfera estética. Análogamente, el que sacrifica sus propias inclinaciones a la ley moral universal y constantemente se esfuerza por realizar un ideal moral que le incita siempre a superarse, es un individuo existente en la esfera ética. «Un individuo existente está en un proceso de devenir… En el individuo existente la consigna es siempre *adelante*».[493]

Pero, aunque el término existencia tiene este amplio campo de aplicación, su connotación tiende a ser específicamente religiosa. No es sorprendente, ya que la forma suprema de realización del hombre como espíritu es su autorreligación al Absoluto personal. «La existencia es una síntesis de infinito y finito, y el individuo existente es a la vez infinito y finito.»[494] Pero decir que el individuo existente es

infinito no implica su identificación con Dios. Quiere decir que su devenir es un constante esfuerzo hacia Dios. «La existencia misma, el acto de existir, es un esfuerzo… [y] el esfuerzo es infinito.»[495] «La existencia es el niño que ha nacido de cara a lo infinito y lo finito, de lo eterno a lo temporal y es, por tanto, un esfuerzo constante.»[496] Se puede afirmar, consecuentemente, que la existencia comprende dos momentos: el de la separación o finitud, y, en este contexto, el del continuo esfuerzo hacia Dios. El esfuerzo tiene que ser constantemente un continuo devenir, porque la autorreligación con Dios por la fe no puede realizarse una vez por todas: ha de tomar la forma de un autocompromiso repetido constantemente.

No puede pretenderse que la definición o las descripciones kierkegaardianas de la existencia sean de una claridad cristalina, aunque la noción general es suficientemente comprensible. Es obvio que, para él, el individuo existente por excelencia es el individuo ante Dios, el hombre situado en el punto de vista de la fe.

6. El concepto de la angustia.

En los escritos de los existencialistas, el concepto de angustia es fundamental. Pero el término no es usado del mismo modo por cada uno de los autores. En Kierkegaard se sitúa en el ámbito de lo religioso. Y en *El concepto de la angustia* está íntimamente asociado a la idea de pecado. Sin embargo, pienso que puede ampliarse en el campo de aplicación y decir que la angustia es el estado que precede al salto cualitativo de uno a otro de los estadios de la vida.

Kierkegaard define la angustia como una «simpatía antipática y una antipatía simpática».[497] Es el caso del muchacho que siente una atracción por la aventura, «una sed de lo prodigioso y misterioso»;[498] al muchacho le atrae lo desconocido, pero al mismo tiempo le repele, como una amenaza a su seguridad. Van entrelazadas atracción y repulsión, simpatía y antipatía. El muchacho se encuentra en un estado de angustia, no de miedo. Porque el miedo se refiere a algo completamente definido, real o imaginario, una serpiente bajo la cama, una avispa que puede picarle, mientras que la angustia apunta a lo indefinido y desconocido, y es precisamente lo misterioso y desconocido lo que atrae y repele a la vez al muchacho. Kierkegaard aplica esta idea al pecado. En el estado de inocencia, el espíritu está como en un sueño, en un estado de inmediatez. Aún no conoce el pecado. Puede sentir una vaga atracción, no por el

pecado como algo definido, sino por el uso de la libertad y por la posibilidad de pecar. «Angustia es la posibilidad de libertad.»[499] Kierkegaard propone como ilustración el caso de Adán. Cuando a Adán, en estado de inocencia, se le prohibió comer el fruto del árbol de la ciencia del bien y del mal, bajo la amenaza de que moriría, no podía saber qué significaban el mal y la muerte, puesto que sólo obtendría este conocimiento si desobedecía la prohibición. Pero la prohibición despertó en él «la posibilidad de la libertad… la alarmante posibilidad de *ser capaz de*».[500] Es lo que le produjo a la vez atracción y repulsión.

Pero hay también, según Kierkegaard, una angustia en relación con el bien. Supongamos, por ejemplo, un hombre hundido en el pecado. Puede darse cuenta de la posibilidad de salir de su estado, y esto le atrae. Pero al mismo tiempo le repele tal perspectiva, porque se siente bien en su situación pecaminosa. Entonces está poseído por la angustia del bien. Y es realmente una angustia de la libertad si suponemos que se halla en el dominio esclavizador del pecado. Para él la libertad es objeto de una antipatía simpática y de una simpatía antipática. Y esta angustia es en sí misma la posibilidad de la libertad. La noción de angustia será probablemente más comprensible si la aplicamos a otro caso. Supongamos que un hombre ha llegado a la conciencia de pecado y de su falta total de autosuficiencia. Se encuentra ante la posibilidad del salto de la fe,[501] que, como hemos expuesto, significa autocompromiso con una incertidumbre objetiva, salto a lo desconocido. Es como un hombre al borde del precipicio, consciente de la posibilidad de arrojarse, y que siente al mismo tiempo atracción y repulsión. La angustia de tal posibilidad le retiene como su presa, hasta que pueda liberarse y salvarse en la fe. No hay otro lugar donde pueda encontrar reposo.[502] Esto parece indicar que la angustia es superada por el salto. Pero si mantenerse en el punto de vista de la fe implica un auto-compromiso repetido con una certidumbre objetiva, la angustia reaparece como la tonalidad emotiva del salto repetido.

7. Influencia de Kierkegaard.

Kierkegaard era, en primer lugar y ante todo, un pensador religioso. Aunque para sus contemporáneos fue una voz clamando en el desierto, su idea de la religión cristiana ha ejercido una influencia poderosa en algunas de las corrientes más

importantes de la teología protestante moderna. Ya hemos mencionado el nombre de Karl Barth, cuya hostilidad a la «teología natural» está de acuerdo con la actitud de Kierkegaard contra toda injerencia de la metafísica en la esfera de la fe. Por supuesto, se puede afirmar justamente que en la teología representada por Karl Barth no se trata tanto de seguir a Kierkegaard como de tomar de nuevo contacto con las fuentes originales del pensamiento y la espiritualidad protestante. Pero algunos efectos de los escritores de Kierkegaard, se deben precisamente a que, en parte, sus ideas eran característicamente luteranas.

Al mismo tiempo, es evidente que sus escritos son capaces de ejercer influencias en otras direcciones. Por otra parte, ha tenido que proferir expresiones muy duras sobre el protestantismo. Y discernimos en su actitud no sólo un alejamiento del protestantismo afeminado, sino incluso del protestantismo en cuanto tal. No es mi propósito argüir que si hubiese vivido más tiempo habría llegado a ser católico. Es una cuestión que no se puede resolver y, por tanto, es inútil discutirla. Pero, de hecho, sus escritos han surtido efecto en algunas mentalidades que han vuelto sus ojos al catolicismo que ha mantenido siempre el ideal de lo que llamaba la cristiandad número uno. Por otra parte, se puede tener en cuenta la posibilidad de que sus escritos contribuyan a alejar a sus lectores del cristianismo. Podemos imaginar a un hombre diciendo: Sí, en efecto, Kierkegaard tiene razón. Yo no soy realmente cristiano. Y lo que es más, no quiero serlo. No me interesan los saltos, ni me apasionan las incertidumbres objetivas.

No ha de sorprender, por tanto, que en el desarrollo del movimiento existencialista moderno encontremos ciertos temas kierkegaardianos divorciados de su primitivo sentido religioso y empleados dentro de un sistema ateo. Tal es el caso de la filosofía de Sartre. En lo que respecta a Karl Jaspers, el más cercano a Kierkegaard de todos los filósofos comúnmente clasificados como existencialistas,[503] se mantiene el sentido religioso del concepto de la existencia.[504] Pero la filosofía de Sartre nos recuerda que los conceptos de la auténtica existencia, del libre autocompromiso y de la angustia pueden ser desplazados de este entorno.

Estas observaciones no pretenden dar a entender que los orígenes del existencialismo moderno hayan de atribuirse a la influencia póstuma de Kierkegaard. Sería un grave error. Pero los temas kierkegaardianos inciden en el existencialismo, aunque el contexto histórico haya cambiado.

Los críticos del movimiento existencialista están en perfecto derecho de ver al pensador danés como su antepasado espiritual, aunque no, naturalmente, como su causa suficiente. Al mismo tiempo, Kierkegaard ha ejercido una influencia estimulante sobre muchas personas que no se califican de existencialistas y que, por lo mismo, no son filósofos o teólogos profesionales. Como advertimos en la primera sección de este capítulo, su pensamiento filosófico tiende a convertirse en un intento

de que los hombres vean su situación existencial y las alternativas a que están enfrentados. Es asimismo una llamada a elegir, a autocomprometerse, a ser «individuos existentes». Es también, naturalmente, una protesta en nombre del individuo o persona libre contra el hundimiento en la colectividad. Kierkegaard exagera, ciertamente. Y su exageración se hace más evidente cuando al concepto de existencia se le priva de la significación religiosa que él le dio. Pero la exageración sirve con frecuencia para llamar la atención sobre lo que realmente vale la pena decir.

PARTE III CORRIENTES POSTERIORES DEL PENSAMIENTO.

Capítulo XVIII Materialismo no-dialéctico.

1. Notas introductorias.

Tras el colapso del idealismo absoluto surge una filosofía materialista que no se basa, como el materialismo dialéctico, en el pensamiento hegeliano de izquierda, sino que arranca de serias reflexiones sobre la ciencia empírica. Es evidente que la ciencia no tiene relación intrínseca alguna con el materialismo filosófico, aun cuando Schelling y Hegel afirman que el complemento natural de la ciencia es el idealismo metafísico. Por otra parte, conviene observar que los filósofos alemanes más importantes, a excepción de Marx, no fueron materialistas. Por esta razón, el autor de la presente obra no tiene intención de dedicar muchas páginas al estudio del movimiento materialista del siglo XIX en Alemania. Pero no por ello se debe omitir la existencia del movimiento en dicho país. Cierto que no representó una corriente filosófica de gran profundidad, pero ejerció alguna influencia. Fue precisamente su superficialidad y su apelación al prestigio de la ciencia lo que permitió gozar de gran difusión a un libro como el de Büchner, *Fuerza y materia*, llegando a alcanzar múltiples ediciones.

2. La primera fase del movimiento materialista.

Entre los más preeminentes materialistas alemanes de mediados del siglo XIX, hay que mencionar a Karl Vogt (1817-1895), Heinrich Czolbe (1819-1873), Jakob Moleschott (1822-1893) y Ludwig Büchner (1824-1899). Vogt, zoólogo, y durante algún tiempo profesor en Giessen, es célebre por su afirmación de que el cerebro segrega pensamiento de la misma manera que el hígado segrega bilis. El aspecto general de su pensamiento queda manifiesto en el título de su obra polémica dirigida

al fisiólogo Rudolf Wagner, *Köhlerglaube und Wissenschaft* (*Fe ciega y ciencia*, 1854), literalmente, *Fe de carbonero y ciencia*. Rudolf Wagner había hecho solemne profesión de fe en la creación divina y Vogt le ataca en nombre de la ciencia. Czolbe, autor de una *Neue Darstellung des Sensualismus* (*Nueva exposición del sensualismo*, 1855), escribió también artículos polemizantes sobre Kant, Hegel y Lotze. Afirma que la conciencia deriva de la sensación, a la que da una interpretación a modo de reminiscencia de Demócrito. Al mismo tiempo admite la presencia en la naturaleza de formas orgánicas no susceptibles de una explicitación puramente mecanicista.

Moleschott, fisiólogo y doctor, se vio obligado a abandonar su cátedra en Utrecht a consecuencia de la oposición originada por sus teorías materialistas. Posteriormente enseñó en Italia donde ejerció notable influencia sobre mentes inclinadas al positivismo y al materialismo. Influyó especialmente sobre Cesare Lombroso (1836-1909), famoso profesor de antropología criminal en Turín y traductor al italiano de la obra de Moleschott, *Der Kreislauf des Lebens* (*El ciclo de la vida*, 1852). Moleschott opina que la historia del universo puede explicarse íntegramente en base a una materia original, en la que fuerza y energía figuran como atributos esenciales e intrínsecos. No hay materia sin fuerza, ni fuerza sin materia. La vida no es más que un estado de la materia. Feuerbach preparó el camino a la destrucción de toda interpretación antropomórfica, teleológica, del mundo. La misión de la ciencia moderna es la de continuar y completar esta labor. No hay mayor razón para establecer una dicotomía entre las ciencias naturales, por una parte, y el estudio del hombre y su historia, por otra. La ciencia puede utilizar los mismos principios explicativos en ambos casos.

La obra más conocida de la fase primitiva del materialismo alemán es probablemente *Kraft und Stoff* (*Fuerza y materia*, 1855) de Büchner, que se convirtió en una especie de popular libro de texto del materialismo y fue traducido a varios idiomas. El autor excluye toda filosofía que no sea de fácil comprensión para el lector de nivel cultural medio. Por esta razón, no es de extrañar que el libro gozara de considerable popularidad. El título mismo ya indica que los principios suficientes en cuanto a explicación del universo son fuerza y materia. No hace, por ejemplo, mención alguna del alma espiritual.

3. La crítica del materialismo de Lange.

Friedrich Albert Lange (1828-1875) publicó, en 1866, su famosa *Geschichte des Materialismus* (*Historia del materialismo*) en que somete la filosofía materialista a una crítica basada en un punto de vista neokantiano. El materialismo debe ser afirmado cuando se le considera como simple principio metodológico en el ámbito de las ciencias naturales. Dicho de otra manera, el físico, por ejemplo, ha de proceder como si no existiesen otras cosas que las materiales. El mismo Kant era de esta opinión. Al científico no le incumbe la realidad espiritual. El materialismo es aceptable como principio metodológico en la esfera de las ciencias naturales; sin embargo, deja de constituir dicho principio cuando sufre una transformación en metafísica o en filosofía general. Una vez transformado en metafísica o en filosofía general, el materialismo se presenta como teoría ingenua y acrítica. Puede observarse que en la psicología empírica, por ejemplo, se utiliza, en la medida de lo posible, el método de explicación fisiológica en lo que respecta al proceso psíquico. Ahora bien, es totalmente ingenuo suponer que la conciencia es en sí misma susceptible de una interpretación materialista. Sólo a través de la conciencia somos capaces de llegar a saber algo acerca de los cuerpos, nervios, etc. El carácter irreductible de la conciencia se manifiesta ya por el mero intento de reducción materialista de la misma.

Obsérvese, además, que los materialistas traicionan su mentalidad acrítica a partir del momento en que consideran la materia, la fuerza, los átomos, etc., como cosas en sí. De hecho, es cierto que hay conceptos formulados por la mente o por el espíritu en su esfuerzo por comprender el mundo. Precisamente son éstos los conceptos que hemos de emplear constantemente, pero es ingenuo suponer que la utilidad evidente de éstos pueda demostrar que constituyen la base de una metafísica dogmática y materialista. Esto es realmente el materialismo filosófico.

4. El monismo de Haeckel.

La crítica de Lange constituyó un duro golpe para el materialismo, sobre todo, porque no se limitó a polemizar, sino que trató de demostrar lo que, en su opinión, era el elemento válido en la actitud materialista. Como era de esperar, la crítica de Lange no impidió un recrudecimiento del materialismo. Surgió una segunda oleada, que invocó la teoría darwiniana de la evolución, como factor que sitúa el origen y el desarrollo del hombre dentro de una simple fase de la evolución cósmica general. De

la misma manera, la actividad superior del hombre se puede explicar perfectamente en función de esta evolución, sin que, en ningún momento, sea necesario introducir la noción de actividad creadora de un ser supramundano. La no existencia de conexión necesaria entre la hipótesis biológica de la evolución y la hipótesis del materialismo filosófico, era ya un hecho del todo claro para algunas mentes de la época. Había muchos partidarios de esta hipótesis, pero también muchos se oponían a ella, ya que pensaban que el materialismo era la conclusión lógica que, por ley natural, debía ser deducida de esta hipótesis.

La expresión popular más característica de esta segunda fase del movimiento materialista en Alemania, la constituyen *Die Welträtsel* (*Los enigmas del mundo*, 1899). Ernst Haeckel (1834-1919) fue durante muchos años catedrático de zoología en Jena, y gran parte de su obra trataba simplemente de los resultados de sus investigaciones científicas. El resto de su labor literaria estaba dedicado a la difusión de una filosofía monista basada en la hipótesis de la evolución. En 1859 se publica la obra de Darwin sobre *The origin of species by means of natural selection* (*Origen de las especies por medio de la selección natural*, y, en 1871, su *The descent of man* (*Origen del hombre*). En los años que median entre estas dos fechas, Haeckel publicó varias obras sobre temas relacionados con la evolución. En ellas, afirma que Darwin, a su juicio, había demostrado finalmente la hipótesis de la evolución, partiendo de una base realmente científica. Haeckel se entregó al desarrollo de un monismo general que presentó como sustituto válido de la religión en el sentido tradicional. Partiendo de esta misma base, publicó, en 1892, una conferencia suya con notas adicionales, *Der monismus ais Band zwischen Religion und Wissenschaft* (*El monismo como nexo entre la religión y la ciencia*). Intentó hallar en el monismo la satisfacción de la necesidad humana de una religión. Este fue el tema fundamental de la obra antes mencionada, así como el de *Gott-Natur, Studien über monistische Religion* (*Los enigmas del mundo y Dios-naturaleza, estudios sobre la religión monista*), publicada en 1914.

Haeckel afirma que la reflexión sobre el mundo ha dado lugar a la aparición de una serie de enigmas o problemas. Algunos de éstos se han resuelto; otros, sin embargo, son insolubles y, de hecho, no constituyen problemas reales. «El monismo filosófico se halla preparado finalmente para reconocer sólo un enigma comprensible en el universo, el problema de la substancia.»[505] Si por lo expuesto entendemos el problema de la naturaleza de alguna misteriosa cosa en sí, más allá de los fenómenos naturales, Haeckel se declara dispuesto a afirmar que somos tan incapaces de resolverlo como lo fueron «Anaximandro y Empédocles hace 2400 años».[506] Pero, considerando que ni siquiera sabemos que existe tal cosa en sí, es inútil entablar una discusión sobre la naturaleza de ésta. Lo que ha sido puesto en claro es «la ley comprehensiva de la substancia»,[507] la ley de la conservación de la fuerza y la

materia. Materia y fuerza o energía son dos atributos de la substancia. Y la ley de conservación de los mismos, en cuanto ley universal de evolución, justifica el hecho de concebir el universo como una unidad en que las leyes naturales son eterna y universalmente válidas. De esta manera llegamos a una interpretación monista del universo, basada en las pruebas de su unidad y de la relación causal de todos los fenómenos. Este monismo, además, destruye los tres dogmas principales de la metafísica dualista, concretamente: «Dios, la libertad y la inmortalidad».[508]

De este modo, queda excluida por la filosofía monista, la teoría kantiana de los dos mundos, el físico y material, y el mundo moral, inmaterial. De aquí no se deduce que en el monismo no haya lugar para la ética, siempre que esté basada en los instintos sociales del hombre, y no en algún imperativo categórico, imaginario. El ideal moral superior del monismo consiste en lograr la armonía entre egoísmo y altruismo, amor a sí mismo y amor al prójimo. «Antes que a nadie hemos de agradecer al gran filósofo inglés Herbert Spencer el haber encontrado las bases del desarrollo de esta ética del monismo.»[509]

Haeckel se niega a aceptar el término de materialista como totalmente inadecuado para definir su filosofía monista. Ya que, rechaza la idea del espíritu inmaterial, no acepta tampoco la idea de una materia muerta, carente de espíritu. «En cada átomo se presentan como inseparables ambos conceptos.»[510] Pero afirmar la combinación de espíritu y materia en cada átomo (*Geist und Materie*), equivale a afirmar la combinación en cada átomo de fuerza y «materia prima» (*Kraft und Stoff*). Si bien Haeckel asegura que su filosofía puede ser indistintamente calificada de espiritualismo o materialismo, evidentemente es lo que gran parte del mundo describe como materialismo y, en concreto, una versión evolucionista de éste, pero, en todo caso, un materialismo. Su propia interpretación de la naturaleza de la conciencia y de la razón deja esto bien claro, pese a que él mismo afirme lo contrario.

Si Haeckel no está de acuerdo con la aplicación del término «materialismo», no lo está tampoco con el de «ateísmo». El monismo es una filosofía panteísta, de ningún modo un ateísmo. Esta filosofía presenta a Dios como ser inmanente y uno con el universo. Este «todopoderoso» puede definirse indistintamente como «Dios-naturaleza» (*teofisis*) y como «todo-Dios» (*pantheos*).[511] Es obvio que Haeckel no pensó en que, si el panteísmo no consiste en llamar «Dios» al universo, y si la religión consiste en cultivar la ciencia, la ética y la estética, como dirigidas hacia el ideal de la verdad, de la bondad y de la belleza, respectivamente, la única distinción posible entre panteísmo y ateísmo la constituye una posible presencia de cierta actitud emotiva ante el universo en aquellos que se llaman panteístas a sí mismos. Actitud que vemos se da en los ateos. Haeckel sostiene, efectivamente, la hipótesis de que «Dios», como causa final de todas las cosas, constituye el «fundamento original de toda substancia».[512] Este concepto equivale, probablemente, al de la impersonal

y espiritual cosa en sí, que Haeckel se niega a considerar. Resumiendo, su panteísmo no va mucho más allá de llamar Dios al universo, afirmando con ello una actitud emotiva del hombre ante el universo.

5. Energeticismo de Ostwald.

En 1906, se constituye en Múnich una Sociedad Monista alemana (*Monistenbund*), dirigida por Haeckel.[513] En 1912, el entonces presidente de la sociedad monista, Ostwald, publica una obra sobre *Das monistische Jehrhundert* (*El siglo del monismo*).

Wilhelm Ostwald (1853-1932), químico famoso, fue profesor de química en Riga y más tarde en Leipzig. Recibe el premio Nobel después de fundar, en 1901, los *Annalen der Naturphilosophie* (*Anales de Filosofía de la Naturales*), en cuya última publicación aparece el texto alemán del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. En 1906, Ostwald renuncia a su cátedra en Leipzig para dedicarse a escribir en los años siguientes. Publicó un número considerable de obras sobre temas filosóficos.

En 1895, Ostwald publica la *Die Überwindung des wissenschaftlichen Materialismus* (*Superación del materialismo científico*). Lo que el autor entendía por superación viene a ser la sustitución del concepto de energía por el de materia. El elemento fundamental de la realidad es la energía que, en un proceso de transformación, adquiere una serie de formas distintas. Las diversas propiedades de la materia constituyen las diferentes formas de la energía. La energía física, que puede ser inconsciente y consciente, constituye otro nivel o forma de energía. Las diversas formas o niveles de la energía son irreductibles en el sentido de que una forma distinta no se puede identificar con otra. Estos niveles surgen a causa de la transformación de una realidad determinada, concretamente la energía. Precisamente por esto, el «energeticismo» es una teoría monista. Esta afirmación contradice la idea propia de Ostwald sobre el canon de un método científico que, en su opinión, ha de excluir toda aproximación a una hipótesis metafísica. Pero, de hecho, Ostwald mismo traspasa los límites de la ciencia empírica desde el momento en que vuelve sobre la filosofía de la naturaleza.

6. La crítica-empírica considerada como un intento de superar la oposición entre materialismo e idealismo.

Sólo en su forma más cruda implica el materialismo la afirmación de que todo proceso es algo material. Pero no podemos calificar de materialista una filosofía si no sostiene, en todo momento, la prioridad de la materia y que los procesos que no pueden describirse como materiales surgen de la materia o son procesos materiales epifenoménicos. De igual manera, aun cuando el idealismo no supone afirmar que todas las cosas son ideas en un sentido tradicional, una filosofía no puede clasificarse propiamente como sistema de idealismo metafísico a menos que de cualquier forma anteponga el pensamiento o la razón o el espíritu, afirmando que el mundo material es su expresión o su exteriorización. Cualquier discusión sobre materialismo e idealismo presupone una distinción, *prima facie*, entre los conceptos de materia y espíritu o pensamiento. Una vez hecha esta disminución, debe intentarse superar la oposición entre estos conceptos, subordinando un término de la distinción al otro. Un modo de resolver el conflicto entre el materialismo y el idealismo consiste en reducir la realidad a fenómenos que no se pueden definir en su totalidad ni como materiales ni como espirituales.

Tal intento de solucionar el conflicto entre materialismo e idealismo se encuentra en el fenomenalismo de Mach y de Avenarius, más comúnmente conocido como crítica-empírica. Esto no significa que los dos filósofos mencionados limitaran sus estudios a la superación de la oposición antes expuesta. Mach estudió minuciosamente la naturaleza de la ciencia física. Al propio tiempo, estos mismos filósofos consideraron su fenomenalismo como liquidador de los dualismos que dieron lugar a ensayos metafísicos respecto a la unificación. Desde este punto de vista, se expone aquí la filosofía de ambos pensadores.

Richard Avenarius (1843-1896), profesor de física en Zurich y autor de una *Kritik der reinen Erfahrung* (*Crítica de la experiencia pura*, 1888-1889) y del *Der menschliche Weltbegriff* (*Concepto humano del mundo*, 1891), procuró revelar la naturaleza esencial de la experiencia libre de toda interpretación adicional. Encuentra los datos y elementos inmediatos de la experiencia en las sensaciones. Estas dependen de los cambios que tienen lugar en el sistema nervioso central, condicionados por el medio ambiente. Actúan sobre ellos, ya como estimulante externo, ya por medio del proceso de nutrición. Se produce entonces un mundo familiar, donde uno se encuentra seguro. A medida que aumentan los sentimientos de familiaridad y de seguridad, disminuye la impresión de hallarse ante un mundo lleno de enigmas, problemas y misterios. Finalmente, los insuperables problemas metafísicos tienden a desaparecer. Así, la teoría de la experiencia pura reduce a sensaciones los dos mundos, el externo y el interno, y excluye las dicotomías entre el

mundo físico y el psíquico, el pensamiento y la cosa, el objeto y el sujeto, que llegaron a constituir la base de teorías metafísicas tan rivales como el materialismo y el idealismo.

Ernst Mach (1838-1916) elaboró una teoría similar, aunque su vía de aproximación resulte muy diferente. Durante mucho tiempo fue catedrático de la Universidad de Viena, publicando, además de las obras relacionadas con la ciencia física, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (*Contribución al análisis de las sensaciones*) en 1886, *Erkenntniss und Irrtun* (*Error y reconocimiento*, 1905). La experiencia es reductible a las sensaciones que no son puramente físicas ni tampoco psíquicas, sino neutrales. Mach intenta, de esta manera, quedar al margen de las distinciones empleadas por los filósofos como base del desarrollo de sus teorías metafísicas. Está más interesado en purificar la física de los elementos metafísicos que desarrollar una filosofía general.[514] Partiendo de nuestras necesidades biológicas, la ciencia pretende lograr un control de la naturaleza que nos permita predecirlas. Por ello, hemos de practicar una economía de pensamiento utilizando el menor número posible de conceptos simples. Tales conceptos, a pesar de ser instrumentos indispensables para la formulación científica del hombre, no nos dan una visión de las causas y esencias o substancias en sentido metafísico.

Lenin afirmaba en *Materialismo y crítica-empírica* (1909) que la fenomenología de Mach y de Avenarius conduce inevitablemente a la fe religiosa. Si reducimos las cosas a sensaciones o datos sensoriales, hay que hacerlas depender de la mente. Y como difícilmente pueden depender de la simple mente humana, es necesario referirnos a la mente divina.

Históricamente, el fenomenalismo de Mach y Avenarius forma parte de la línea de pensamiento que desemboca en el neopositivismo del Círculo de Viena de los años veinte de nuestro siglo. No puede decirse que condujera a un renacimiento del idealismo ni mucho menos del teísmo. Esto no significa, sin embargo, que el punto de vista de Lenin sea del todo desechable. Avenarius, por ejemplo, no tenía intención de negar que, en cierto sentido, las cosas existen antes que los seres humanos. Lo que afirmaba era que las sensaciones pueden existir antes que la mente, como posibles sensaciones. Si no interpretamos la reducción de las cosas a sensaciones, como algo equivalente a la afirmación, en la que incluso los realistas más radicales están de acuerdo, de la capacidad que, en un principio al menos, tienen los objetos físicos de convertirse en objetos sentidos por algún sujeto capaz de manifestar sensaciones, resulta difícil evitar conclusiones como la de Lenin. Se puede, naturalmente, intentar algo semejante recurriendo al término *sensibilia* en lugar de emplear el de sensaciones. En tal caso, o se vuelven a situar los objetos físicos frente a la mente, o nos vemos envueltos en las dificultades antes mencionadas. El autor de este libro piensa que es absurdo reducir el yo a un complejo o sucesión de *sensibilia*. La

presencia del yo como irreductible a *sensibilia* es una condición de la posibilidad de tal intento de reducción. Nos quedaríamos con el yo en una mano y las *sensibilia* en otra. Dicho de otro modo, nos enfrentaríamos con un dualismo del mismo tipo que el que la crítica empírica trató de superar.[515] El intento de Mach de purificar la ciencia física de elementos metafísicos es una cosa; el fenomenalismo como teoría filosófica es otra completamente distinta.

Capítulo XIX El movimiento neokantiano.

1. Notas introductorias.

Otto Liebmann (1840-1912) publica en 1865 su obra *Kant und die Epigonen* (*Kant y los epígonos*) en que clama por la necesidad de «volver a Kant». Esta llamada a un retomo a Kant era perfectamente comprensible en aquellas circunstancias. Por una parte, la metafísica idealista había hecho surgir una serie de sistemas que, después de haber sido aceptados con el entusiasmo que corresponde a toda novedad, muchos los consideraron como teorías incapaces de ofrecer algo que mereciese ser llamado conocimiento propiamente dicho. Quedaba así justificada la actitud de Kant con respecto a la metafísica. Por otra, el materialismo, queriendo hablar en nombre de la ciencia, trató de presentar su forma más cuestionable de metafísica, sin querer ver las limitaciones impuestas por Kant al posible uso legítimo de los conceptos científicos. En otras palabras, tanto los idealistas como los materialistas justificaban por sus frutos las limitaciones que Kant había impuesto al conocimiento teórico del hombre. ¿No era deseable, por tanto, un retorno al gran pensador de los tiempos modernos, que, a través de una cuidadosa crítica del conocimiento humano, había logrado evitar las extravagancias de la metafísica sin caer en el dogmatismo de los materialistas? No se trataba de seguir el pensamiento de Kant de una forma esclavizante, sino más bien de aceptar su posición o actitud general, y de seguir y desarrollar las líneas de su pensamiento.

El movimiento neokantiano se convirtió en una fuerza poderosa dentro de la filosofía alemana. Vino a ser, de hecho, la filosofía académica o «filosofía escolar» (*Schulphilosophie*), como dicen los alemanes. Al iniciarse el nuevo siglo, todas las cátedras de filosofía en las universidades de Alemania estaban ocupadas por representantes, en mayor o menor grado, de este movimiento. El neokantismo presentó tantas formas cuantos fueron sus representantes. Dada la gran cantidad de filósofos neokantianos, resulta imposible aquí mencionarlos a todos. Bastará con algunas indicaciones a grandes rasgos de las líneas generales de pensamiento.

2. La Escuela de Marburgo.

Dentro del movimiento neokantiano cabe distinguir dos escuelas: la de Marburgo y la de Baden. La Escuela de Marburgo se dedicó principalmente al estudio de temas lógicos, epistemológicos y metodológicos. Sus máximos representantes son los filósofos Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924).

Cohen fue nombrado profesor en la Universidad de Marburgo en 1876. Se ocupó de la exégesis y desarrollo del pensamiento de Kant. En términos generales, el tema fundamental de su doctrina lo constituye la unidad de la conciencia cultural y su evolución. En sus escritos sobre lógica, ética o religión[516] se observa una referencia constante al desarrollo histórico de las ideas sometidas a estudio, así como al significado cultural de las mismas, consideradas en las diversas etapas de su evolución. Este aspecto del pensamiento de Cohen le hace menos formalístico y abstracto que el de Kant, pese a que la riqueza de sus reflexiones no facilitan la comprensión inmediata de su punto de vista personal.

En el primer volumen del *System der Philosophie* (*Sistema de la filosofía*, 1902-1912), Cohen abandona la doctrina kantiana de la sensibilidad —la estética trascendental— para dedicarse por entero a la lógica del conocimiento puro o del pensamiento puro (*das reine Erkenntnis*), sobre todo al conocimiento puro o *a priori* que se halla en la base de la física matemática. La lógica posee, en efecto, un campo de aplicación muy extenso. Pero, «el hecho de que la lógica tenga una relación que sobrepasa el ámbito de la ciencia matemática natural hasta invadir el campo de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), no afecta en ningún sentido a la relación fundamental de la lógica con el conocimiento de la ciencia matemática natural».[517] Ciertamente, «el establecimiento de la relación entre la metafísica y la ciencia matemática es una obra decisiva de Kant».[518]

En el segundo volumen, dedicado a la ética de la voluntad pura (*Ethik des reinen Willens*), observa Cohen que «la ética, como doctrina del hombre, se convierte en el centro de la filosofía».[519] Pero, el concepto del hombre es complejo y comprende los dos aspectos fundamentales del hombre mismo, en concreto, como individuo y como miembro de una sociedad. De esta manera, la deducción del concepto adecuado del hombre pasa por varias fases o momentos hasta que estos dos aspectos se ven como mutuamente interpenetrados. Al estudiar este problema, Cohen observa que la filosofía ha llegado a ver en el Estado una encarnación de la conciencia ética del hombre. El Estado empírico y actual no es, sin embargo, más que el Estado «de las clases dominantes y dirigentes».[520] El Estado de poder (*der Machtsstaat*) puede transformarse en Estado de derecho (*der Rechtsstaat*), pero sólo a partir del momento en que cese de estar a disposición exclusiva de los particulares intereses de clases. En otras palabras, Cohen tiene a la vista una sociedad socialista democrática como

expresión auténtica de la voluntad ética del hombre considerado en sus dos aspectos, es decir, en cuanto individuo libre y como miembro de una colectividad, orientado fundamentalmente hacia la vida social y la consecución de una meta ideal común.

Cohen concibe el sistema total de la filosofía «desde el punto de vista de la unidad que ofrece la conciencia cultural».[521] Comoquiera que esta conciencia no se caracteriza totalmente por la ciencia ni la moral, Cohen escribió un tercer volumen dedicado a la estética. Como apuntó ya Kant, un tratado de estética forma parte intrínseca de todo sistema de filosofía.

Natorp, profesor también en la Universidad de Marburgo, estuvo fuertemente influenciado por Cohen. En sus *Die philosophischen Grundlagen der exalten Wissenschaften* (*Fundamentos filosóficos de las ciencias exactas*, 1910), intenta demostrar que el desarrollo lógico de las matemáticas no requiere, en absoluto, recurso alguno a las intuiciones de espacio y tiempo. Evidentemente, su teoría sobre las matemáticas se presenta más «moderna» que la de Kant. En lo que a la ética se refiere, Natorp comparte la visión general de Cohen. Desarrolla una teoría sociopedagógica en base a la idea que considera obvio el hecho de que la ley moral ha de exigir la subordinación de la actividad del individuo a la elevación de la humanidad. Conviene destacar también que Natorp intenta establecer una afinidad entre Platón y Kant en su conocida obra *Platos Ideelebre* (*Platón y su teoría de las ideas*), publicada en 1903.

Tanto Cohen como Natorp se esforzaron por superar la dicotomía existente entre el pensamiento y el ser, dicotomía que parecía hallarse implícita en la teoría kantiana sobre la cosa en sí. Según Natorp, «ambos —es decir, el pensamiento y el ser— existen y tienen significado sólo en cuanto considerados en su mutua relación constante entre uno y otro».[522] El ser no es algo estático situado más allá de la actividad del pensamiento. El ser sólo existe en un proceso de devenir, relacionado intrínsecamente con esta actividad. El pensamiento es un proceso que determina progresivamente su propio objeto, el ser. Aun cuando Cohen y Natorp trataron de establecer una unión entre el pensamiento y el ser, a manera de polos relacionados entre sí dentro de un proceso, no habría sido posible eliminar efectivamente la existencia de la cosa en sí sin verse obligados a abandonar el punto de vista kantiano y realizar el tránsito al idealismo metafísico.

3. La Escuela de Baden.

Mientras la Escuela de Marburgo centra su énfasis en la investigación del fundamento lógico de las ciencias naturales, la Escuela de Baden insiste en la importancia de la filosofía de los valores y en la reflexión sobre las ciencias culturales. Así, para Wilhelm Windelband[523] (1848-1915), el filósofo ha de enfrentarse con los principios y presupuestos de los juicios de valor. Ha de estudiar también la relación entre el sujeto que juzga, o la conciencia, y el valor, norma o ideal, a cuya luz se realiza dicho juicio.

Dado este principio filosófico, es fácil deducir que los juicios éticos y estéticos proporcionan material para la reflexión filosófica. El juicio moral, por ejemplo, presenta un carácter claramente axiológico, no descriptivo. Expresa aquello que debiera ser más que lo que de hecho hay en el mundo. Windelband incluye además juicios lógicos. Así como la ética está interesada por los valores morales, de la misma manera la lógica se refiere a un valor, concretamente, la verdad. Sin embargo, no todo pensamiento es verdad. La verdad es aquello que debería pensarse. Todo pensamiento lógico se guía por un valor, por una norma. Los últimos axiomas de la lógica no se pueden probar. Hemos de aceptarlos para valorar la verdad. Y debemos aceptar la verdad como norma objetiva o valor, a menos que estemos dispuestos a rechazar todo pensamiento lógico.

La lógica, la ética y la estética presuponen la existencia de valores tales como verdad, bondad y belleza. Este hecho nos obliga a postular una conciencia trascendental que establece normas y fija valores, y a colocarla detrás de la conciencia empírica. Considerando, además, que todo individuo apela implícitamente a valores absolutos en lo que respecta al juicio lógico, ético y estético de cada uno, esta conciencia trascendental constituye el vínculo vivo entre los individuos.

Ahora bien, los valores absolutos requieren un anclaje metafísico (*eine metaphysische Veränkerung*). Significa que el reconocimiento y la afirmación de valores objetivos nos lleva a postular un fundamento metafísico en una realidad suprasensible que llamamos Dios. Surgen así los valores de lo sagrado. «Con el término sagrado no debemos significar una clase particular de valores universalmente válidos, a manera de las categorías constituidas por la verdad, la bondad y la belleza. Por sagrado hemos de entender todos los valores en sí y en relación con una realidad suprasensible.»[524]

La filosofía de los valores de Windelband fue desarrollada por Heinrich Rickert (1863-1936), su sucesor en la cátedra de filosofía de la Universidad de Heidelberg. Rickert insiste en que hay un campo de valores que poseen realidad, pero que no puede decirse en realidad que existan.[525] Poseen realidad en el sentido de que el sujeto los reconoce pero no los crea. Sin embargo, no son cosas existentes en medio

de otras cosas que realmente existen. Por otra parte, en los juicios de valor se observa que el sujeto unifica la esfera de los valores y el mundo de la sensibilidad, atribuyendo un significado a las cosas y acontecimientos. Aunque no puede afirmarse que existen los valores por sí mismos, no tenemos motivos para negar la posibilidad de su ser basado en una eterna realidad divina que trasciende nuestro conocimiento teórico.

De acuerdo con su visión general, Rickert sitúa el lugar de la idea de valor en la historia. Windelband sostenía que la ciencia natural[526] estudia las cosas desde su aspecto universal. Se ocupa de ciertos tipos o modelos ejemplificadores y de los acontecimientos, como algo que se repite, es decir, en cuanto leyes universalmente ejemplificadoras. La historia, por el contrario, se ocupa de lo singular y único. Las ciencias naturales son de carácter «nomotético» (dictan las leyes), a diferencia de la historia (es decir, la ciencia de la historia) que es puramente «ideográfica».[527] Rickert admite que la labor de todo historiador ha de estar relacionada con lo singular y único. Observa, no obstante, que éste sólo se interesa por personas y acontecimientos en su relación con los valores. Dicho de otra forma, el ideal de la historiografía está en una ciencia de la cultura que describa el desarrollo histórico a la luz de los valores reconocidos por las diferentes sociedades y culturas.

En lo que hace referencia a un aspecto concreto de su pensamiento, podemos asociar a Hugo Münsterberg (1863-1916), amigo personal de Rickert, a la escuela neokantiana de Baden. En su *Philosophie der Werte* (*Filosofía de los valores*, 1908) expuso su idea de dar un significado al mundo en base a un sistema de valores. Pero su condición de profesor de psicología en Harvard, le conduce inevitablemente a centrarse en el campo de la psicología, en el que había sido fuertemente influenciado por Wundt.

4. La tendencia pragmatista.

Ya hemos visto que Windelband considera la existencia de una realidad divina y suprasensible como postulado del reconocimiento de valores absolutos. Se ocupó, al mismo tiempo, de esclarecer el significado del término «postulado», tal como se emplea en este contexto, destacando que significa mucho más que una «ficción útil». Hubo, sin embargo, algunos neokantianos que interpretaron la teoría kantiana del

postulado en un sentido abiertamente pragmático.

Así, Friedrich Albert Lange (1828-1875), de quien ya hemos hablado como crítico del materialismo, interpreta las teorías metafísicas y las doctrinas religiosas como pertenecientes a la esfera intermedia entre el conocimiento y la poesía. Si tales teorías y doctrinas se presentan como expresión del conocimiento de la realidad, quedan abiertas a todas las objeciones suscitadas por Kant y otros críticos. Ciertamente, es imposible tener un conocimiento teórico de la realidad metafenoménica. Si se interpretan como símbolos de una realidad que trasciende el conocimiento, y si, al mismo tiempo, se pone de relieve su valor con respecto a la vida, quedan inmunes de toda objeción. Las objeciones sólo tienen razón de ser cuando la metafísica y la teología reclaman para sí un valor cognitivo.

Hans Vaihinger (1852-1933) desarrolló de una manera más sistemática la versión de los postulados de ficción útil que tradicionalmente se daba a la teoría. Vaihinger, autor de la célebre obra *Die Philosophie des Als-Ob* (*Filosofía del como si…*, 1911), inicia la transformación de teorías metafísicas y doctrinas religiosas en momentos cualificados por los que pasa toda aplicación de una visión general y pragmática de la realidad. Sólo las sensaciones y los sentimientos son reales: de lo contrario, todo el pensamiento humano consistiría en «ficciones». Los principios de la lógica, por ejemplo, son ficciones que han demostrado su verdadera utilidad en el ámbito de la experiencia. Afirmar que éstas son innegablemente auténticas, equivale a decir que prestan servicios indispensables. Por ello, la cuestión que, con respecto a una doctrina religiosa se plantea, es la de su eventual utilidad o valor que pueda tener el hecho de actuar como si fuera verdad, más que como si de hecho lo fuera. En efecto, la cuestión de si la doctrina es en realidad «verdadera» apenas si se plantea. No sólo porque no tenemos medios de conocer si es verdadera o no, sino porque el sentido de verdad recibe una interpretación pragmática.[528]

Esta ficción pragmática va mucho más allá de la posición de Kant. Priva a la teoría kantiana de los postulados de toda significación original. Al mismo tiempo, pasa por alto el contraste tan agudo establecido por Kant entre conocimiento teórico, por una parte, y los postulados de la ley, por otra. Aunque he incluido a Vaihinger entre los neokantianos, hay que reconocer que estuvo fuertemente influenciado por el vitalismo y la teoría-ficción de Nietzsche, sobre el que publicó la muy conocida obra, *Nietzsche als Philosoph* (*Nietzsche, filósofo*, 1902).

5. E. Cassirer; conclusiones.

Como puede verse, el neokantismo no es, en manera alguna, un sistema homogéneo de pensamiento. Por una parte, tenemos a un filósofo como Alois Riehl (1844-1924), profesor en Berlín, que no sólo rechaza decididamente toda metafísica, sino que sostiene además la necesidad de excluir de la filosofía en el sentido propio[529] todo rastro de la teoría de los valores. Por otra parte, tenemos a un filósofo como Windelband que desarrolló la teoría de los valores absolutos, de manera que vuelve a introducir la metafísica, si bien sigue hablando de «postulados».

Tales diferencias, naturalmente, se acentúan más a medida que se extiende el campo de aplicación del término «neokantiano». Así, por ejemplo, el término «neokantiano» se ha aplicado en varias ocasiones al filósofo Johannes Volkelt (1848-1930), profesor de filosofía en la Universidad de Leipzig. Volkelt sostiene que el espíritu humano es capaz de gozar de una certeza intuitiva en lo que respecta a su unidad con el Absoluto. Sostiene además que el Absoluto es espíritu infinito, y que la creación se puede concebir como análoga a la producción estética. Resulta, pues, obvio que el calificativo de neokantiano es cuestionable. En realidad, Volkelt estaba fuertemente influenciado por el pensamiento de otros filósofos alemanes además de Kant.

Se habrá observado que la mayor parte de los filósofos mencionados en este capítulo vivieron hasta entrado el siglo XX. El movimiento neokantiano ha tenido efectivamente uno o dos representantes eminentísimos en tiempos recientes. Sobresale, entre éstos, el filósofo Ernst Cassirer (1874-1945), catedrático sucesivamente en las universidades de Berlín, Hamburgo, Göteborg y Yale (Estados Unidos). La influencia de la Escuela de Marburgo contribuyó a que este filósofo dirigiese principalmente su atención a los problemas del conocimiento. El fruto de sus estudios es una obra en tres volúmenes sobre *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit* (*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna*, 1906-1920). En 1910 publica una obra sobre los conceptos de substancia y función (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff*). Cassirer estaba sorprendido por la matematización de la física, llegando a la conclusión de que la realidad sensible está trasformada y reconstruida en un mundo de símbolos en la física moderna. Reflexiones sucesivas sobre la función del simbolismo, le llevaron a desarrollar una obra sobre la *Philosophie der symbolischen Formen* (*Filosofía de las formas simbólicas*, 1923-1929). En ella sostiene que lo que distingue al hombre del animal es, precisamente, el empleo de símbolos. El hombre crea, por medio del lenguaje, un mundo nuevo, un mundo de cultura. Cassirer se sirvió de la idea del símbolo para abrir muchas puertas. Intenta, por ejemplo, explicar la unidad de la persona humana como una unidad funcional que unifica las diversas actividades

simbólicas del hombre. Concedió especial atención a la función de los símbolos en forma de mitos, y estudió actividades como el arte y la historiografía a la luz de la idea de la transformación simbólica.

A pesar de que el neokantismo llegó hasta el siglo actual, no se puede hablar de él como de una filosofía del siglo XX. La aparición de nuevos movimientos y líneas de pensamiento la ha relegado a un segundo plano. No es que sus temas hayan quedado muertos. Más bien, son tratados desde otra perspectiva y distinto ángulo de pensamiento. Así ocurre, por ejemplo, con la investigación de la lógica de las ciencias y la filosofía de los valores. Por otra parte, tanto la epistemología como la teoría del conocimiento ya no gozan de la posición central que Kant y sus discípulos les atribuyeron.

Esto no quiere decir, naturalmente, que la influencia de Kant haya terminado. Está lejos de ser así. Pero ya no se percibe, a un grado y escala significativos, la existencia de ningún movimiento que pueda ser llamado con propiedad neokantiano. Mientras los positivistas, por ejemplo, creen que Kant tuvo razón al suprimir la metafísica del campo del conocimiento, existe una corriente de pensamiento en el tomismo moderno que ha interpretado y desarrollado el método trascendental de Kant con la finalidad, totalmente kantiana, de establecer una doctrina de metafísica sistemática.

6. Algunas observaciones sobre Dilthey.

Al llegar a este punto es conveniente hacer algunas observaciones sobre Wilhelm Dilthey (1833-1911), catedrático en Basilea y después en Kiel, Breslau y Berlín, donde sucedió a Lotze como profesor de filosofía. Es cierto que Dilthey, pese a su profunda admiración por Kant, no es un pensador neokantiano propiamente dicho. Se esforzó, ciertamente, por desarrollar una crítica de la razón histórica (*Kritik der historischen Vernunft*) y una correspondiente teoría de las categorías. Desde un cierto punto de vista, esta actividad puede considerarse como una ampliación de la obra crítica de Kant que los alemanes llaman *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu). Pero Dilthey insiste, al mismo tiempo, en dejar bien claro que las categorías de la razón histórica, es decir, la razón en cuanto se ocupa de comprender y de interpretar la historia, no son categorías *a priori*, que se puedan aplicar a alguna materia prima

para constituir la historia. Estas surgen de la penetración vital que realiza el espíritu humano en su propia manifestación objetiva dentro de la historia. En términos generales, aunque, especialmente a partir de 1883, se puede afirmar que Dilthey recalca en todo momento la aguda distinción manifiesta entre el carácter abstracto del pensamiento de Kant y su propio acercamiento concreto a la historia. En opinión del autor de la presente obra, el hecho de haberse referido ya, en párrafos anteriores de este mismo capítulo, a la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), es una razón suficiente para mencionar aquí a Dilthey.

La traducción de *Geisteswissenschaften* por el término «ciencias mentales» se presta a confusión. Así puede observarse fácilmente al considerar los ejemplos que Dilthey ofrece. Junto a las ciencias naturales, dice Dilthey, se ha desarrollado un grupo de ciencias que, en conjunto, se pueden denominar *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu) y *Kulturwossenschaften* (ciencias culturales). Hablamos desde este punto de vista, por ejemplo, de «la historia, la economía nacional, las ciencias del derecho y del Estado, la ciencia de la religión, el estudio de la literatura y de la poesía, del arte y de la música, de una concepción filosófica del mundo y de los sistemas, así como, en definitiva, de la psicología».[530] El término «ciencias mentales» tiende a hacer pensar únicamente en la psicología, pero en una lista de ejemplos muy similar a la presentada anteriormente, Dithey no menciona la psicología.[531] Los franceses acostumbran a hablar de «ciencias morales», pero para los ingleses tal término sugiere inmediatamente la ética. Por ello, propongo hablar de «ciencias culturales»; es cierto que con este concepto no queda cubierta la economía nacional pero es suficiente para recoger lo que Dilthey denominaba *Kulturwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*.

De hecho no podemos delimitar por una parte las ciencias culturales y por otra las naturales por el mero recurso de afirmar que aquéllas están relacionadas con el hombre y éstas no. La fisiología, por ejemplo, es una ciencia natural y lo mismo podríamos decir de la psicología experimental. No es suficiente decir que las ciencias naturales se relacionan con lo físico y lo sensible, incluidos los aspectos físicos del hombre, mientras que las ciencias de la cultura están estrechamente ligadas con lo psíquico, el mundo interior, con todo aquello que no forma parte del mundo sensible. Es evidente que el estudio del arte, por ejemplo, consiste en estudiar objetos sensibles, tales como los cuadros, etc. y deja de lado, u omite, el estudio de los estados psíquicos del artista. Las obras de arte se estudian, en efecto, como objetivaciones del espíritu humano, pero no por ello dejan de ser objetivaciones sensibles. En consecuencia, resulta fácil comprender la necesidad de hallar otro medio para distinguir un grupo de estas ciencias del otro.

El hombre se encuentra en una unidad, sentida y vital, con la naturaleza. Y las experiencias primarias que adquiere en el ambiente físico son experiencias personales

y vividas como tales (*Erlebnisse*), no son objetos o reflexiones de que se desprenda el hombre. Para construir el mundo de las ciencias naturales, el hombre está obligado a prescindir del aspecto que ofrecen sus impresiones del propio ambiente físico en el que aquéllas constituyen las experiencias personales vividas por él. De esta manera, el hombre se ve obligado a situarse a sí mismo fuera del marco en que se halla, a alejarse del mismo en la mayor medida posible,[532] y a desarrollar una concepción abstracta de la naturaleza en términos de relaciones de espacio, tiempo, masa y movimiento. La naturaleza ha de convertirse en realidad central para el hombre, ha de transformarse en sistema físico regido por leyes y considerado desde fuera.

Ahora bien, las objetivaciones del espíritu humano aparecen en una situación diferente al considerar el mundo de la historia y la cultura. Se plantea, entonces, el problema de penetración. Las relaciones personales vividas por cada individuo en el ámbito de las respectivas colectividades sociales en que se halla integrado, se presentan como factores de importancia fundamental.

La situación resulta ser diferente, sin embargo, cuando nos volvemos hacia el mundo de la historia y la cultura, de las objetivaciones del espíritu humano. El problema es, entonces, ahondar desde dentro. Las relaciones personales del individuo, experimentadas en su propio ambiente social, se convierten en algo de capital importancia. Así, por ejemplo, yo no puedo entender la vida política y social de la antigua Grecia como objetivación del espíritu humano, si excluyo de las relaciones sociales mis propias experiencias vividas. Estas constituyen la base necesaria para comprender la vida social de cualquier otra época. En realidad, una cierta unidad en la vida histórica y social de la humanidad es condición necesaria para que mis propias *Erlebnisse* puedan proporcionar la clave de la comprensión de la historia. Para Dilthey, «la célula original del mundo histórico»[533] es precisamente la *Erlebnis* del individuo, su experiencia vivida de la interacción con su propio medio social.

Aun cuando las que Dilthey llama *Erlebnisse* son una condición necesaria para el desarrollo de las ciencias culturales, éstas no constituyen por sí mismas un tipo de ciencia. La comprensión (*Verstehen*) es también necesaria. Y lo que debemos entender en la historia y demás ciencias culturales no es el espíritu humano en su interioridad, sino la objetivación de este espíritu, su expresión objetiva tal y como se manifiesta en el arte, el derecho, el Estado, etc. Se trata, en otras palabras, de entender el espíritu objetivo.[534] Entender una fase del espíritu objetivo significa relacionar sus fenómenos en una estructura interna que encuentre su expresión. La comprensión del derecho romano, por ejemplo, supone penetrar a través de su aparato externo hasta alcanzar la estructura espiritual que encuentra su expresión en las leyes. Significa llegar a lo que podríamos llamar el espíritu del derecho romano. La comprensión de la arquitectura barroca supone, asimismo, introducirse en su espíritu,

en la estructura de sus propósitos e ideales plasmados en este estilo. Se puede decir, por tanto, que «las ciencias culturales se apoyan en la relación de las experiencias vividas, en la expresión y la comprensión».[535] La comprensión es un movimiento de fuera hacia dentro. Y en el proceso de comprensión, un objeto espiritual surge con anterioridad a nuestra visión, mientras que en las ciencias naturales un objeto físico es construido (si bien no en el sentido kantiano) durante el proceso del conocimiento científico.

Ya hemos visto que la experiencia personal del hombre respecto a su propio medio social es una condición necesaria de su capacidad de revivir la experiencia del hombre en el pasado. *Erleben* es una condición de la posibilidad de la *Nacherleben*. La primera hace posible la segunda por su continuidad y unidad fundamental del desarrollo de la realidad histórico-cultural que Dilthey describe como vida (*Leben*). Las culturas son, por supuesto, espacial y temporalmente distintas. Pero si concebimos las relaciones mutuas entre personas, bajo las condiciones fijadas por el mundo externo, como unidad estructurada y en desarrollo, que persiste a lo largo de las diferencias temporales y espaciales, entonces tenemos el concepto de vida. Al estudiar esta vida, la razón histórica usa ciertas categorías. Estas, como se ha dicho, no son formas *a priori* o conceptos aplicados a una materia prima. «Estriban en la naturaleza de la vida misma»,[536] y son conceptualizadas de manera abstracta en el proceso de comprensión. No podemos determinar, sin embargo, el número exacto de tales categorías ni situarlas dentro de un esquema ordenado, abstracto y lógico para su aplicación mecánica. Pero, entre ellas, podemos citar las siguientes: «significado, valor, propósito, desarrollo e ideal».[537]

Estas categorías no han de entenderse en un sentido metafísico. No es cuestión de definir, por ejemplo, la meta o el significado de la historia en el sentido de un fin que el proceso del desarrollo histórico esté predestinado a alcanzar. Se trata más bien de entender el significado que la vida tiene para una sociedad concreta, así como de los ideales operativos que encuentran su expresión en las instituciones legales y políticas, en el arte, religión, etc. de esa misma sociedad. «La categoría de significado se entiende como la relación de las partes de la vida con la totalidad.»[538] Pero «nuestra concepción del significado de la vida cambia continuamente. Cada plan de vida expresa una idea diferente del significado de la vida. Al mismo tiempo, los propósitos que establecemos de cara al futuro condicionan nuestra interpretación del pasado».[539] Lo mismo ocurre, por supuesto, en el sentido contrario.

Es difícil negar que el pensamiento de Dilthey contiene una gran dosis de relativismo histórico. Así, por ejemplo, toda cosmovisión o *Weltanschauung* es una visión parcial del mundo y relaciona a las distintas fases culturales. Un estudio de estas cosmovisiones o sistemas metafísicos mostraría su relatividad. Al mismo tiempo, sin embargo, Dilthey en ningún momento afirma que no haya una verdad

universalmente válida. Considera el estudio de la vida, de la historia, como totalidad y como una aproximación constante a un autoconocimiento objetivo y personal del hombre. El hombre es fundamentalmente un ser histórico, y puede llegar a conocerse a sí mismo en la historia. Este autoconocimiento no es nunca completo. Pero el conocimiento que el hombre consigue a través del estudio de la historia no es más subjetivo que el que alcanza por las ciencias naturales. En qué medida consigue Dilthey superar el historicismo puro, es una cuestión abierta a la discusión. Pero, ciertamente, no tuvo intención de establecer un relativismo absoluto que invalidara de manera necesaria su concepción de la historia del mundo.

El problema de la distinción entre ciencias naturales y ciencias culturales adquiere importancia en un momento en que estas últimas amenazan con apoderarse de la totalidad del campo del conocimiento. La aportación de Dilthey a este tema es una de las más destacadas contribuciones a la discusión del mismo. Lo que uno piense de su valor parece depender, en gran manera, de la idea personal que se tenga de la función del historiador. Si se cree, por ejemplo, que la idea de Dilthey de buscar una estructura espiritual interna tras la expresión externa (el «espíritu» del derecho romano, del arte y arquitectura barrocas, etc.), tiene un cierto aire de la metafísica transcendental que el mismo Dilthey pretendía rechazar, entonces difícilmente se estará dispuesto a aceptar su aportación en torno a las diferencias entre los grupos de ciencias. En el caso, sin embargo, de que se piense que una comprensión de la vida cultural humana exige esta penetración desde los fenómenos externos hacia los ideales operativos, propósitos y valores que se expresan en ellos, será difícil negar la relevancia de los conceptos de *Erleben* y *Nacberleben*. En tal caso, la comprensión histórica implicaría necesariamente una penetración del pasado desde dentro, un revivir, en la medida de lo posible, las experiencias, las actitudes, valores e ideales del pasado. Esta característica puede ser, en todo momento, un elemento de distinción entre las ciencias culturales y las naturales. Difícilmente puede decirse que el físico intenta revivir la experiencia de un átomo o que quiere adentrarse en las relaciones de las partículas infraatómicas para captar una estructura espiritual expresa en ellas. Introducir tales nociones en la física matemática significaría su ruina. Recíprocamente, dejar de introducirlas en la teoría de las ciencias culturales significa olvidar que «quien explora la historia es el mismo que la hace».[540]

Capítulo XX El renacimiento de la metafísica

1. Observaciones sobre la metafísica inductiva.

A pesar de sus incursiones en la metafísica, tanto materialistas como neokantianos se oponían a la idea de la metafísica como vía de conocimiento positivo. Los primeros apelaron, como justificación, al pensamiento científico, apoyándose los segundos en la teoría kantiana de los límites del conocimiento teórico del hombre. Hubo también un grupo de filósofos que llegaron a la filosofía partiendo de una u otra rama de las ciencias empíricas, persuadidos como estaban de que la visión científica del mundo ha de completarse con la reflexión metafísica. No estaban convencidos de que un sistema metafísico válido pudiera elaborarse *a priori* o sin tener en cuenta nuestro conocimiento científico. Tendían a considerar las teorías metafísicas como hipotéticas y como merecedoras de un mayor o menor grado de probabilidad. Podemos, pues, hablar de ellas como de metafísicas inductivas.

La metafísica inductiva ha tenido representantes destacados, siendo el más notable, quizás, Henri Bergson. Pero, probablemente, pocas personas están dispuestas a afirmar que la metafísica inductiva alemana de la segunda mitad del siglo XIX es de la misma talla que la de los grandes idealistas. Y uno de los puntos débiles de la metafísica inductiva en general, es su tendencia a dejar sin establecer ni examinar los principios básicos sobre los que se apoya. Debemos, sin embargo, hacer notar que no se puede simplemente dividir a los filósofos alemanes en dos clases: los que elaboraron la metafísica de una forma apriorística, y los que la rechazaban en nombre de la ciencia o de las limitaciones de la mente humana. Hubo también quienes intentaron conseguir una síntesis entre ciencia y metafísica. No pretendían armonizar la ciencia con algún sistema filosófico ya elaborado, sino más bien demostrar que la reflexión sobre el mundo tal como lo conocemos a través de las ciencias particulares, nos lleva lógicamente a las teorías metafísicas.

2. La metafísica inductiva de Frechner.

Entre los representantes de la metafísica inductiva, podemos mencionar a Gustav Theodor Fechner (1801-1887). Fue profesor de física en Leipzig durante muchos años y se hizo célebre como uno de los fundadores de la psicología experimental. Continuó los estudios de E. H. Weber (1795-1878) sobre la relación entre la sensación y el estímulo. En su obra *Elemente des Psychophysik* (*Elementos de psicofísica*, 1860) dio forma a la «ley» que establece que la intensidad de la sensación varía en proporción al logaritmo de la intensidad del estímulo. Fechner se dedicó también al estudio psicológico de la estética, publicando su *Vorschule der Aesthetik*. (*Propedéutica a la estética*) en 1876.

Estos estudios sobre las ciencias exactas no llevaron a Fechner, sin embargo, a conclusiones materialistas.[541] En psicología fue un paralelista. Es decir, sostenía que los fenómenos psíquicos y físicos se corresponden de una forma parecida a la relación que existe entre un texto y su traducción o entre dos traducciones de un mismo texto. Así lo explicó en sus obras *Zend-Avesta* (1851) y *Elementos de psicofísica*. En realidad, lo psíquico y lo físico son para él como dos aspectos de una misma realidad. Y de acuerdo a este principio, postuló la presencia de vida psíquica incluso en las plantas, si bien en una escala menor a la de los animales.[542] Extendió, además, este paralelismo a los planetas y a las estrellas y en realidad a todas las cosas materiales. Justificó este panpsiquismo acudiendo a un principio de analogía. Siempre que los objetos manifiestan una concordancia en sus cualidades o características, se puede suponer hipotéticamente que existe esta misma concordancia en otras cualidades, a condición de que tales hipótesis no contradigan los hechos científicos ya establecidos.

Como procedimiento, esta ley no ofrece muchas garantías. Pero, hay que añadir, haciendo justicia a Fechner, que exigió de las teorías metafísicas cierto fundamento positivo, distinto de la mera ausencia de contradicción con los hechos científicos. Al mismo tiempo, se sirvió también de un principio no destinado a recomendar su metafísica a los ojos de los antimetafísicos o, dado el contenido de la misma, de muchos metafísicos. Me refiero al principio que establece que una hipótesis con algún fundamento positivo y que no se opone a ningún hecho científico establecido, ha de ser aceptada tanto más fácilmente cuanto más feliz haga al hombre.[543]

A la luz de este principio, Fechner contrasta lo que él llama la visión diurna y la visión nocturna, en detrimento de la última.[544] La visión nocturna, atribuida no sólo a los materialistas, sino también a los kantianos, es la visión de la naturaleza como muda y muerta y sin que aporte ninguna pista para desvelar su significado ideológico. La visión diurna da, por el contrario, una idea de la naturaleza de unidad armoniosa, viva y animada por un alma. El alma del universo es Dios, y el universo, considerado

como sistema físico, es el aspecto externo de la divinidad. Fechner, además, usó el principio de analogía para extender el paralelismo psicofísico, no sólo de los seres humanos a otra clase de objetos particulares, sino también de cosas particulares al universo como totalidad. Asimismo, se sirvió de él como base para la creencia en la inmortalidad personal. Nuestras percepciones persisten en la memoria y entran una vez más en la conciencia. Podemos suponer, por tanto, que nuestras almas persisten en la memoria divina, pero sin quedar absorbidas por la divinidad.

El panpsiquismo es ciertamente una teoría ya antigua, pero que tiende a reaparecer. No es una invención personal de Fechner. Es difícil, sin embargo, evitar la impresión de que, cuando Fechner deja la esfera puramente científica y se embarca en la filosofía, se convierte en una especie de poeta del universo. Es interesante, de todas formas, observar el elemento programático de su pensamiento. Ya hemos constatado que, desde su punto de vista y en igualdad de condiciones, la teoría que proporciona felicidad es preferible a la que no lo hace. Ahora bien, Fechner no reduce esta cuestión a un problema de simple preferencia individual. Otro de sus principios establece que la posibilidad de una creencia aumenta en proporción al alcance de su supervivencia, especialmente si su aceptación crece junto al desarrollo de la cultura humana. No ha de sorprender que William James se inspirase en Fechner.

3. El idealismo teológico de Lotze.

Una figura mucho más relevante como filósofo es la de Rudolf Hermann Lotze (1817-1881). Estudió medicina y filosofía en Leipzig, donde también asistió a las conferencias de Fechner sobre física. En 1844, fue nombrado profesor de filosofía en Göttingen. Y, en 1881, pocos años antes de morir, aceptó la cátedra de filosofía de Berlín. Además de obras de fisiología, medicina y psicología, publicó un considerable número de escritos filosóficos.[545] En 1843 apareció su *Metafísica*, en 1843 la *Lógica*, y entre 1856 y 1864, una obra en tres volúmenes titulada *Mikrokosmus* (*Microcosmos*) sobre antropología filosófica; en 1868, una historia de la estética en Alemania. Finalmente, de 1874 a 1879, su *System der Philosophie* (*Sistema de filosofía*). Después de la muerte de Lotze, se publicó una serie de volúmenes basados en notas de conferencias tomadas por sus alumnos. Cubren, en líneas generales, los campos de la psicología, la ética, filosofía de la religión, filosofía

de la naturaleza, lógica, metafísica, estética y la historia de la filosofía alemana posterior a Kant. Entre 1885 y 1891 apareció una colección en tres volúmenes de sus escritos menores (*Kleine Schriften*).

Según Lotze, fue su inclinación a la poesía y al arte lo que le llevó a la filosofía. Por ello, resulta un tanto erróneo afirmar que llegó a la filosofía por el camino de la ciencia. Realizó su aprendizaje científico en la Universidad de Leipzig, donde estudió medicina. Es característico de su pensamiento filosófico sistemático presuponer y tomar en serio lo que él mismo llamó la interpretación mecanicista de la naturaleza.

Reconocía, por supuesto, el hecho evidente de las diferencias de comportamiento entre seres vivientes y no vivientes. Pero Lotze se negaba a admitir que un biólogo pudiera postular algún principio vital, responsable del mantenimiento y funcionamiento del organismo. Para la ciencia, que busca descubrir en todas partes conexiones que puedan ser formuladas en términos de una ley general, «el reino de la vida no se encuentra separado del de la naturaleza inorgánica por fuerza superior alguna, o en sí misma, especial, situándose como algo extraño por encima de los demás modos de acción… sino simplemente, por la forma peculiar de conexión en la que se hallan entrelazados sus múltiples constituyentes…»[546] Equivale a decir que la conducta característica del organismo puede explicarse en función de la combinación de elementos materiales en determinadas direcciones. Es tarea del biólogo llevar esta explicación tan lejos como sea posible sin acudir al recurso de invocar principios vitales especiales. «La conexión de los fenómenos vitales exige en todo momento un tratamiento mecanicista que explique la vida no mediante un peculiar principio de operación, sino por una aplicación de los principios generales de los procesos físicos.»[547]

Esta interpretación mecanicista de la naturaleza, necesaria para el desarrollo de la ciencia, ha de extenderse en la medida de lo posible. Y esto se aplica tanto a la psicología como a la biología. Al mismo tiempo, no estamos autorizados para rechazar *a priori* la posibilidad de encontrar actos de experiencia que limiten la aplicabilidad de la visión mecanicista. Y debemos encontrarlos. La unidad de la conciencia, por ejemplo, que se manifiesta a sí misma en el simple acto de comparar dos representaciones y decidir si son iguales o no, pone un límite inmediatamente a la posibilidad de describir la vida física del hombre en términos de relación causal entre distintos hechos psíquicos. No se trata de inferir la existencia de un alma, como una especie de átomo psíquico inalterable. Se trata, en realidad, «del hecho de la unidad de la conciencia que es *eo ipso* el hecho de la existencia de una substancia»,[548] llamada alma. En otras palabras, afirmar la existencia del alma no es postular una conclusión lógica de la unidad de la conciencia ni deducir de esta unidad una entidad oculta. El reconocimiento de la unidad de la conciencia es, al mismo tiempo, el de la existencia del alma, aunque la forma apropiada de describir el alma exige una

reflexión más profunda.

Hay, pues, ciertos hechos empíricos que limitan el campo de aplicación de la interpretación mecanicista de la naturaleza. No sirve alegar que descubrimientos científicos posteriores pueden eliminar dichos actos o demostrar que no son tales. Esto es totalmente evidente en el caso de la unidad de la ciencia. Los descubrimientos científicos posteriores de psicología empírica y fisiológica dependen de y presuponen la unidad de la conciencia. La reflexión de Lotze sobre la unidad de la conciencia demuestra que los estados psíquicos deben ser referidos a una realidad inmaterial en calidad de sujetos. El punto en que el límite de la interpretación mecanicista de la vida psíquica del hombre aparece como decisivo y evidente, marca también claramente la necesidad de una psicología metafísica.

Lotze no se propuso, sin embargo, construir un sistema con dos niveles, donde la interpretación mecanicista de la naturaleza material ocupara el inferior y una metafísica superpuesta de la realidad espiritual, el superior. Estaba convencido que al contemplar la naturaleza misma, la interpretación mecanicista ofrece sólo una cara de la pintura. Esta cara es ciertamente válida para fines científicos, pero inadecuada desde un punto de vista metafísico.

La interpretación mecanicista de la naturaleza presupone la existencia de objetos diferentes que se encuentran en una relación causal de interacción. Ésta es una relación relativamente permanente, ya que afecta a sus propios estados de cambio. La interacción, sin embargo, entre *A* y *B* es posible, según Lotze, sólo si ambos son miembros de una unidad orgánica. Y la permanencia en relación a los estados de cambio puede interpretarse muy bien como una analogía con el sujeto permanente de cambio que mejor conocemos, es decir, el alma humana, tal como se revela en la unidad de la conciencia. Todo esto nos lleva no sólo al concepto de naturaleza como unidad orgánica, sino también a la idea de las cosas que son, en algún sentido, entidades espirituales o psíquicas. El fundamento de esta unidad, además, ha de concebirse como una analogía con la cosa más elevada que conocemos, el espíritu humano. Por todo esto, el mundo de los espíritus finitos se ha de concebir como la autoexpresión del espíritu infinito de Dios. Todo es inmanente a Dios, y lo que el científico ve como causalidad mecanicista es, simplemente, la expresión de la actividad divina. Dios no crea el mundo para volverle la espalda, si es que éste obedece las leyes que le ha dado. Las llamadas leyes son la misma acción divina, el modo de actuación de Dios.

Partiendo de un punto de vista perspicaz en la concepción mecanicista de la naturaleza, Lotze llega a exponer una teoría metafísica que recuerda la monadología de Leibniz y que supone la conclusión de que el espacio es fenoménico. Pero, si bien es cierta la influencia de Leibniz y Herbart en Lotze, es indudable también su inspiración, como él mismo confiesa, en el idealismo ético de Fichte. No fue un

discípulo de Fichte, ni estaba de acuerdo con el método *a priori* de los idealistas postkantianos, especialmente con Hegel. Sin embargo, la concepción de Fichte del último principio que se autoexpresa en los sujetos finitos y tiende a un fin moral ejerció una poderosa atracción en la mente de Lotze. Fue en la filosofía de los valores donde buscó la clave para hallar el significado de la creación. La experiencia sensorial no nos dice nada sobre la causa final del mundo. Pero constituye una convicción moral el hecho de que el mundo no puede existir sin una finalidad o propósito. Debemos concebir a Dios como manifestándose a sí mismo en el mundo mediante la realización de los valores, de un ideal moral que se está desarrollando constantemente en y a través de la actividad divina. Por lo que respecta a nuestro conocimiento de lo que es esta finalidad o propósito, sólo podemos llegar a una cierta apreciación por medio de un análisis de la idea de Dios, del más alto valor. De esta manera, un análisis fenomenológico de los valores forma parte de la filosofía. En efecto, nuestra creencia en la existencia de Dios se apoya, en última instancia, en nuestra experiencia moral y nuestra apreciación de los valores.[549]

Dios es para Lotze un ser personal. Rechaza la noción de espíritu impersonal como contraria a la razón. Por lo que respecta a la opinión de Fichte y otros filósofos de que la personalidad es necesariamente algo finito y limitado y que, por tanto, no se puede predicar de ella la infinitud, Lotze replica que sólo el espíritu infinito puede ser personal en su pleno sentido. Por sí misma, la finitud implica una limitación de la personalidad. Al mismo tiempo, todo es inmanente a Dios y, como hemos visto, la causalidad mecánica es simplemente la acción divina. En este sentido, Dios es el Absoluto. Pero no hemos de considerar a los espíritus finitos como modificaciones de la substancia divina. Cada uno existe «por sí mismo» y es un centro de actividad. Para Lotze, desde un punto de vista metafísico, el panteísmo es aceptable como posible visión del mundo sólo en el caso de que renuncie a la inclinación de concebir al infinito como distinto del espíritu. El mundo espacial es fenoménico y no puede ser identificado con Dios bajo el nombre de substancia. Desde un punto de vista religioso «no compartimos la inclinación que con frecuencia lleva a la imaginación panteísta a suprimir todo lo que es finito en favor de lo infinito…».[550]

El idealismo teleológico de Lotze tiene afinidades evidentes con el movimiento idealista postkantiano. Su visión del mundo como unidad orgánica que expresa la realización del espíritu infinito de los valores ideales puede verse como una nueva aportación al pensamiento idealista. No creyó, sin embargo, que se pudiera deducir un sistema metafísico y descriptivo de la realidad existente, partiendo de los primeros principios del pensamiento o de las verdades evidentes. Las llamadas verdades eternas de la lógica son de carácter hipotético, en el sentido de que constituyen condiciones de posibilidad. Por ello no pueden emplearse como premisas en una deducción *a priori* de la realidad existente. Tampoco el ser humano puede establecer

un punto de vista absoluto y describir la totalidad de la realidad a la luz de un principio final que ya conozca. La interpretación metafísica del hombre sobre el universo debe basarse en la experiencia. Como ya vimos, Lotze atribuye un significado profundo a los valores. Encontramos esta experiencia en la raíz de la convicción de que el mundo no puede ser un simple sistema mecánico sin propósito o valor ético alguno, sino que ha de concebirse como la realización progresiva de un fin espiritual. Esto no significa que el metafísico que posea esta convicción pueda echar a volar su imaginación sin ningún control del pensamiento lógico sobre la naturaleza de la realidad. Por el contrario, la interpretación sistemática del filósofo sobre el universo deberá, inevitablemente, ser algo más que hipotética.

La influencia de Lotze fue considerable. En el campo de la psicología, por ejemplo, Cari Stumpf (1848-1936) y Franz Brentano sintieron su influencia. De ellos diremos algo en el último capítulo. Ésta también se dejó sentir de manera especial en la filosofía de los valores. Entre la serie de pensadores ingleses que se sintieron influenciados por Lotze, podemos citar a James Ward (1843-1925). En América, el idealista Josiah Royce (1855-1916) recibió el impacto del personalismo idealista de Lotze.

4. Wundt y la relación entre ciencia y filosofía.

Entre los filósofos alemanes de la segunda mitad del siglo XIX que llegaron a la filosofía desde el campo de la ciencia, hay que mencionar a Wilhelm Wundt (1832-1920). Después de estudiar medicina, Wundt realizó por su cuenta investigaciones en fisiología y psicología. Entre 1863 y 1864, publicó una serie de *Vorlesungen über die Menschenund Tierseele* (*Conferencias sobre el alma humana y la animal*). Después de nueve años como profesor extraordinario de fisiología en Heidelberg, fue nombrado catedrático de filosofía inductiva en Zúrich en 1874. Al año siguiente, se trasladó a Leipzig, donde fue catedrático de filosofía hasta 1918, y donde fundó el primer laboratorio de psicología experimental. La primera edición de sus *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (*Principios generales de psicología*) se publicó en 1874. Dentro del campo filosófico publicó una *Lógica* en dos volúmenes (1880-1883),[551] una *Ética* en 1886, un *Sistema de filosofía*, en 1889,[552] y una *Metafísica* en 1907. No abandonó, sin embargo, sus estudios psicológicos, y en 1904, publicó

una *Völkerpsychologie* (*Psicología de los pueblos*) en dos volúmenes, que fue reeditada considerablemente ampliada entre 1911 y 1920.

Cuando Wundt habla de psicología experimental y de método experimental, se refiere a la psicología introspectiva y al método introspectivo. Más exactamente, Wundt considera la introspección como el método apropiado para la investigación en psicología individual como contrapuesta a la psicología social. La introspección revela, como dato inmediato, la conexión de los acontecimientos o procesos físicos y no el alma substancial, ni una serie de objetos relativamente permanentes. Ninguno de los acontecimientos revelados por la introspección permanece idéntico en todo momento. Al mismo tiempo, hay una unidad de conexión. Y así como el científico trata de establecer las leyes causales que operan en el campo físico, el psicólogo introspectivista se esfuerza por encontrar las leyes fundamentales de la relación y desarrollo que rigen la idea de causalidad psíquica. Cuando interpreta la vida psíquica del hombre, Wundt acentúa el aspecto volitivo más que los elementos cognoscitivos. Naturalmente que no niega la existencia de estos últimos, pero el elemento volitivo se considera como fundamental y como clave para la interpretación de la vida psíquica del hombre en su totalidad.

Si de la vida psíquica, manifestada en la introspección, pasamos a la sociedad humana, nos encontramos con la existencia de productos comunes y relativamente permanentes como el lenguaje, el mito y las costumbres. La labor del psicólogo social será investigar la energía psíquica responsable de estos productos comunes que, por otra parte, forma el espíritu o alma de un pueblo. Este espíritu existe sólo en y a través de los individuos, pero no es reducible a ellos, cuando lo tomamos separadamente. En otras palabras, en una sociedad surge, a través de los individuos, una realidad: el espíritu de un pueblo que se manifiesta en las realizaciones espirituales comunes. La psicología social estudia el desarrollo de estas realidades, lo mismo que la evolución del concepto de humanidad, el de espíritu general del hombre que se manifiesta, por ejemplo, en el despertar de lo universal frente a las religiones puramente nacionales, en el desarrollo de la ciencia, en la evolución de la idea de los derechos humanos comunes, etc. Así pues, Wundt asigna un amplísimo programa a la psicología social. Su tarea consiste en estudiar, desde un punto de vista psicológico, el desarrollo de la sociedad y de la cultura en sus principales manifestaciones.

La filosofía, según Wundt, presupone las ciencias naturales y la psicología. Se construye sobre ellas y las incorpora en una síntesis. Al mismo tiempo, la filosofía va más allá de las ciencias. Con todo, nada razonable puede objetarse a este proceder en base a que es contrario al espíritu científico. En las mismas ciencias particulares se adelantan hipótesis de explicación que van más allá de los datos empíricos. A nivel de conocimiento del entendimiento (*Vernunfterkenntnis*) en el que surgen ciencias como

la física y la psicología, las representaciones se sintetizan con la ayuda de métodos y técnicas lógicas. A nivel del conocimiento racional (*Vernunfterkenntnis*), la filosofía, especialmente la metafísica, trata de construir una síntesis sistemática con los resultados del nivel anterior. A todo nivel cognoscitivo la mente busca la ausencia de contradicciones dentro de una síntesis progresiva de representaciones que constituye el punto de partida fundamental para el conocimiento humano.

En este cuadro metafísico de la realidad, Wundt concibe el mundo como la totalidad de agentes particulares o centros activos que han de considerarse como unidades volitivas de diferentes grados. Estas unidades volitivas forman una serie en evolución que tiende hacia la aparición del espíritu total (*Gesamtgeist*). En términos más concretos, existe un movimiento hacia la completa unificación espiritual del hombre o la humanidad. Y los seres humanos están llamados a actuar según los valores que contribuyen a esta finalidad. La metafísica y la ética se hallan, de esta manera, íntimamente relacionadas y ambas adquieren su culminación natural en el idealismo religioso. El concepto de un proceso cósmico, dirigido hacia un ideal, conduce a una visión religiosa del mundo.

5. El vitalismo de Driesch.

Hemos visto que, aunque Lotze tiende a desarrollar una teoría metafísica de la naturaleza espiritual de la realidad, no permite que el biólogo se atribuya autoridad alguna para rechazar la interpretación mecanicista de la naturaleza, propia de las ciencias empíricas; y postular un especial principio vital para explicar el comportamiento del organismo. Si nos fijamos en Hans Driesch (1867-1941), en un principio discípulo de

Haeckel, vemos, sin embargo, que se dejó llevar en sus investigaciones sobre zoología y biología hacia una teoría dinámico-vitalista y a la convicción de que la finalidad es una categoría esencial en biología. Llegó a convencerse de que en el cuerpo orgánico existe un principio activo y autónomo que dirige el proceso vital y que no puede explicarse por una simple teoría mecanicista de la vida.

Driesch dio el nombre de entelequia a este principio, haciendo uso de un término aristotélico, pero se abstuvo cuidadosamente de describir la entelequia o principio vital como algo psíquico. Consideró que este término no es apropiado, teniendo en

cuenta tanto las asociaciones humanas como sus ambigüedades.

Una vez formado el concepto de entelequia, Driesch pasó a manifestarse como filósofo. En 1907-1908 dio las conferencias de Gifford en Aberdeen, y en 1909 publicó en dos volúmenes su *Philosophie des Organischen* (*Filosofía de lo orgánico*). En 1911, obtuvo una cátedra de filosofía en Heidelberg y, después, fue profesor, primero en Colonia y luego en Leipzig. En su filosofía general[553] extrapoló el concepto de organismo para aplicarlo al mundo como totalidad. Su metafísica culminaba en la idea de una entelequia suprema, Dios. El cuadro concebido por él es el de una entelequia cósmica, cuya actividad teleológica se dirige a la realización del nivel más alto posible de conocimiento. Pero el problema del teísmo o panteísmo fue dejado en suspenso.

Driesch ejerció una notable influencia a través de su ataque a la biología mecanicista. Pero no todos los que estaban de acuerdo con él en que una interpretación mecanicista era inadecuada y en que el organismo manifiesta una finalidad estaban dispuestos a aceptar la teoría de las entelequias. Basta con mencionar a dos ingleses, que, como Driesch, llegaron a la filosofía a partir de la ciencia y que a su debido tiempo pronunciaron series de conferencias de Gifford. Tales son, Lloyd Morgan (1852-1936) que rechazó el vitalismo de Driesch, y J. A. Thomson (1861-1933). Este último intentó hallar un puente entre lo que consideraba la Escila metafísica de la teoría de la entelequia y la Caribdis del materialismo mecanicista.

6. El activismo de Eucken.

Los filósofos que hemos considerado en este capítulo tuvieron todos ellos una formación científica. Posteriormente, o desde el estudio de una ciencia particular o de la ciencia en general, llegaron a la especulación filosófica o a la combinación de ambas. Podemos ahora hablar brevemente del pensador Rudolf Eucken (1846-1926), que ciertamente no llegó a la filosofía a partir de la ciencia, pero que ya de estudiante[554] se interesó por los problemas filosóficos y religiosos, dedicándose al estudio de la filosofía en las universidades de Göttingen y Berlín. En 1871, fue nombrado profesor de filosofía en Basilea, y en 1874, aceptó la cátedra de filosofía de Jena.

Eucken no simpatizaba mucho con la idea de la filosofía como simple interpretación teorética del mundo. La filosofía era, para él, como para los estoicos, una sabiduría para la vida y también una expresión de ésta. En su opinión, la interpretación de los sistemas filosóficos como otras tantas visiones de la vida (*Lebensanschauungen*), contiene una verdad profunda, es decir, la filosofía está enraizada en la vida y va de la mano de ella. Al mismo tiempo, deseaba superar la fragmentación de la filosofía y su limitación a reacciones puramente personales ante la vida y sus ideales. Llegó a la conclusión de que si la filosofía, como expresión de vida, había de tener algo más que una significación subjetiva y puramente personal, ésta sería la expresión de la vida universal que libera al hombre de su mera particularidad.

Eucken identificó esta vida universal con lo que él llama vida espiritual (*das Geistesleben*). Desde el punto de vista puramente materialista, la vida psíquica «constituye un simple medio o instrumento para preservar a los seres en la dura lucha por la existencia».[555] La vida espiritual, sin embargo, es una realidad activa que produce un nuevo mundo espiritual. «Surgen, además, campos como la ciencia y el arte, el derecho y la moral, que desarrollan su propio contenido, sus propias fuerzas motrices y sus propias leyes.»[556] Si el hombre abandona el punto de vista naturalista y egoísta, puede llegar a participar en esta vida espiritual. Entonces llega a ser «más que un mero punto. La vida universal se convierte en su propia vida».[557]

La vida espiritual, por tanto, es una realidad activa que actúa en y a través del hombre. Y ha de considerarse como el movimiento de la realidad hacia la total realización del espíritu. Éste es, como si dijéramos, la realidad que se organiza a sí misma, desde dentro, en unidad espiritual. El hombre adquiere su personalidad real participando en esta vida. Por eso, la vida, que es el fundamento de la personalidad humana, ha de considerarse como algo personal. De hecho, la vida es Dios. «El concepto de Dios recibe aquí el significado de vida espiritual absoluta,[558] la vida espiritual que consigue la completa independencia y que al mismo tiempo abarca dentro de sí misma toda la realidad.”[559]

La filosofía es o debería ser la expresión de la vida. «La síntesis de la pluralidad que la filosofía intenta no ha de imponerse a la realidad desde fuera, ha de arrancar de la misma realidad y contribuir a su desarrollo.»[560] En otras palabras, la filosofía tiene que ser la expresión conceptual de la actividad unificadora de la vida espiritual. Y, al mismo tiempo, debe contribuir al desarrollo de esta vida, facilitando a los hombres la comprensión de su relación con ella.

El concepto de *das Geistesleben* nos recuerda la filosofía de Hegel. Desde este punto de vista, el pensamiento de Eucken puede describirse como un neoidealismo. Pero, si Hegel acentuó la solución conceptual de los problemas, Eucken se inclina a pensar que los problemas importantes de la vida se solucionan mediante la acción. El

hombre alcanza la verdad en la medida que supera la presión de su naturaleza no espiritual y participa activamente en la única vida espiritual. De aquí que Eucken describa su filosofía como un «activismo».[561] Por lo que respecta a las afinidades entre su filosofía y el pragmatismo, Eucken creía que el pragmatismo reducía la verdad a un instrumento al servicio de la mera búsqueda egoísta para «satisfacción del hombre», favoreciendo de este modo la excesiva fragmentación de la filosofía que precisamente él quería superar. Para Eucken, la verdad es aquello hacia lo que tiende activamente la vida espiritual.

Eucken gozó de una considerable reputación en su tiempo. Pero lo que nos ofrece es evidentemente una cosmovisión más, otra *Lebensanschauung*, mejor que una superación efectiva del conflicto de los sistemas. En su filosofía, los elementos de relación y explicación precisa no son precisamente modelos de claridad. Está muy bien, por ejemplo, hablar de solucionar los problemas por la acción. Pero cuando se trata de problemas teóricos, el concepto de solución mediante la acción requiere un análisis mucho más cuidadoso que el ofrecido por Eucken.

7. La apropiación del pasado: Trendelenburg y el pensamiento griego; el renacimiento del tomismo.

Hegel, como es sabido, dio un poderoso impulso al estudio de la historia de la filosofía. Para él, sin embargo, la historia de la filosofía era idealismo absoluto en evolución o, para expresar el problema metafísicamente, la comprensión progresiva que el espíritu absoluto hace de sí mismo. El historiador de la filosofía que se halla imbuido en los principios hegelianos ve en el desarrollo del pensamiento filosófico un constante avance dialéctico, ya que los sistemas posteriores presuponen y asumen fases anteriores del pensamiento. Es comprensible, sin embargo, que haya otros filósofos que vean las fases previas del pensamiento como fuentes valiosas de discernimiento y que han sido olvidadas o abandonadas, sin ser reelaboradas o vueltas a considerar en sucesivos sistemas.

Como ejemplo de los filósofos que pusieron especial interés en el estudio objetivo del pasado con el fin de volver a tratar y reapropiarse de elementos valiosos perennes, podemos mencionar a Adolf Trendelenburg (1802-1872). Fue catedrático de filosofía en Berlín y ejerció una influencia considerable en el desarrollo de los estudios

históricos. Se dedicó especialmente al estudio de Aristóteles, aunque sus estudios históricos tratan también de Spinoza, Kant, Hegel y Herbart. Vigoroso oponente tanto de Hegel como de Herbart, contribuyó al declive del prestigio del primero a mediados de siglo. Dirigió la atención humana a las valiosas y perennes fuentes de la filosofía europea dentro del pensamiento griego. Pero estaba convencido de que las concepciones de la filosofía griega necesitaban repensarse y adaptarse a la luz de la concepción científica moderna del mundo.

La filosofía de Trendelenburg, calificada por él mismo como de «cosmovisión orgánica» (*organische Weltanschauung*), quedó desarrollada en su obra de dos volúmenes *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones lógicas*, 1840). Su filosofía debe mucho a Aristóteles, y, como en el aristotelismo, la idea de finalidad resulta fundamental. Al mismo tiempo, Trendelenburg se esforzó en conciliar a Aristóteles y Kant, describiendo el espacio, el tiempo y las categorías como formas del ser y del pensamiento. Intentó también dar un fundamento moral a las ideas de derecho y ley en sus obras *Die sittliche Idee des Rechts* (*La idea moral del derecho*, 1849) y *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (*El derecho natural en el origen de la ética*, 1860).

Los estudios aristotélicos fueron proseguidos por Gustav Teichmüller (1832-1888), que llegó a Berlín bajo la influencia de Trendelenburg, Posteriormente, sin embargo, Teichmüller desarrolló una filosofía inspirada por Leibniz y Lotze, especialmente por el primero.

Entre los discípulos de Trendelenburg se encuentra Otto Willmann (1839-1920), que, partiendo de Aristóteles y a través de una crítica al idealismo y materialismo, llegó a la filosofía tomista. Cabe hacer aquí alguna alusión a la readaptación de la filosofía medieval, especialmente del pensamiento de santo Tomás de Aquino, aunque es bastante difícil tratar este tema solamente en el contexto de la filosofía alemana del siglo XIX. El renacimiento del tomismo fue un fenómeno dentro de la vida intelectual de la Iglesia católica en general, y no se puede decir que la contribución alemana fuese precisamente la más importante. Tampoco se puede, sin embargo, pasar por alto este resurgimiento.

En los siglos XVII y XVIII, así como en los primeros años del XIX, la filosofía en los seminarios eclesiásticos e instituciones de enseñanza tendió hacia un aristotelismo escolástico falto de inspiración. Estaba amalgamado con ideas tomadas de otras corrientes de pensamiento, especialmente del cartesianismo y más tarde de la filosofía de Wolff. Le faltaba el vigor intrínseco necesario para hacer sentir su presencia por mucho tiempo en el mundo intelectual. En la primera parte del siglo XIX, hubo, además, una serie de pensadores católicos en Francia, Italia y Alemania cuyas ideas desarrolladas en actitud dialogante o bajo la influencia del pensamiento contemporáneo, les pareció a las autoridades eclesiásticas que comprometían, directa

e indirectamente, la integridad de la fe católica. Así, Georg Hermes (1775-1831), profesor de teología primero en Münster y luego en Bonn, fue acusado en Alemania por la Iglesia de haber tomado demasiadas cosas de los filósofos a los que intentaba oponerse, como Kant y Fichte. Se le acusó asimismo de haber lanzado el dogma católico al campo resbaladizo de la filosofía especulativa. Antón Günther (1783-1863), en su entusiasmo por renovar la teología, intentó hacer uso de la dialéctica hegeliana para explicar y demostrar la doctrina de la Trinidad.[562] A su vez, Jakob Froschammer (1821-1893), sacerdote y profesor de filosofía en Múnich, fue acusado de subordinar la fe sobrenatural y la revelación a la filosofía idealista.[563]

A lo largo del siglo XIX, sin embargo, una serie de pensadores católicos se empeñó en la readaptación del pensamiento medieval, y especialmente en la síntesis teológico-filosófica desarrollada en el siglo XIII por santo Tomás de Aquino. Por lo que respecta a Alemania, el resurgimiento del interés por la escolástica en general y por el tomismo en particular debió mucho a obras como las de Joseph Kleutgen (1811-1883), Albert Stöckl (1832-1895) y Konstantin Gutberlet (1837-1928). La mayor parte de las obras de Gutberlet aparecieron después de la publicación, en 1879, de la encíclica de León XIII, *Aeterni Patris*. En ella afirmaba el papa el valor permanente del tomismo y animaba a los filósofos católicos a buscar su inspiración en él. Se les urgía, al mismo tiempo, a desarrollarlo para salir al encuentro de las necesidades modernas. Pero el *Lehrbuch der Philosophie* (*Tratado de filosofía*) de Stöckl había aparecido en 1868. Y las primeras ediciones de la *Die Theologie der Vorzeit verteidigt* (*Teología de los primeros tiempos defendida*) así como la *Die Philosophie der Vorzeit verteidigt* (*Filosofía de los primeros tiempos defendida*) habían aparecido respectivamente entre 1853-1860 y 1860-1863. No es, por tanto, totalmente exacto decir que León XIII inauguró el renacimiento del tomismo. Lo que hizo fue dar un poderoso impulso a un movimiento ya existente.

El renacimiento del tomismo exigía, naturalmente, conocimiento y comprensión reales, no sólo del pensamiento de santo Tomás, sino también de la filosofía medieval. Es natural que la primera fase de este renacimiento fuera seguida de estudios especializados en este campo, como los de Clemens Baeumker (1853-1924) y Martin Grabmann (1875-1949) en Alemania, de Maurice De Wulf (1867-1947) en Bélgica, y de Pierre Mandonnet (1858-1936) y de Etienne Gilgon (nacido en 1884) en Francia.

Hay que notar que, si el tomismo había de ser presentado como un sistema vivo de pensamiento y no como poseedor de un simple interés histórico, debía mostrar, primero, que no estaba mezclado con sistemas físicos anticuados ni hipótesis científicas superadas. En segundo lugar, que era capaz de evolución y de aportar luz a los problemas filosóficos que se presentan a una mente moderna. Para el cumplimiento de la primera tarea fue decisiva la obra del cardenal Mercier (1851-

1926) y sus colaboradores y sucesores en la Universidad de Lovaina.[564] Con respecto a la segunda, hemos de mencionar los nombres de Joseph Geyser (1869-1948) en Alemania y de Jacques Maritain (n. en 1882) en Francia.

Habiéndose presentado, digámoslo así, como sistema respetable de pensamiento, el tomismo tenía entonces que demostrar que era capaz de asimilar los elementos válidos de otras filosofías sin autodestruirse. Este, sin embargo, es un tema que pertenece a la historia del pensamiento tomista en el siglo actual.

Capítulo XXI Nietzsche. —I

1. Vida y obra.

Una vez introducidos en el siglo XX, puede parecer inadecuado, a esta altura del volumen, dedicar dos capítulos a un filósofo que murió físicamente en 1900, e intelectualmente algunos años antes. Pero, aunque desde un punto de vista cronológico este proceder es discutible, puede también argumentarse en favor de cerrar un volumen sobre la filosofía alemana del siglo XIX con un pensador que murió en 1900, pero cuya influencia no se sintió plenamente hasta el siglo actual. Cualquier cosa que se piense de las ideas de Nietzsche, es indudable que su vasta reputación y el poder de sus ideas actúan como un fuerte excitante en la mente de buen número de personas. Y esto es algo que difícilmente puede decirse de los materialistas, neokantianos y metafísicos inductivos, de los que hemos tratado en los capítulos precedentes.

Friedrich Wilhelm Nietzsche nació el 15 de octubre de 1844 en Röcken, en la Sajonia prusiana. Su padre, un pastor luterano, murió en 1849 y el niño se crió en Naumburgo, en un ambiente piadoso y femenil, con su madre, su hermana, una abuela y dos tías. De 1854 a 1858 estudió en el *Gymnasium* local, y de 1858 a 1864 fue alumno del célebre internado de Pforta. Su admiración por el genio griego despertó en su época de estudiante, siendo sus autores clásicos favoritos Platón y Esquilo. Nietzsche hizo también ensayos como poeta y músico.

En octubre de 1864 fue a la Universidad de Bonn, junto con su compañero Paul Deussen, el futuro filósofo y orientalista. Al año siguiente se trasladó a Leipzig para continuar sus estudios filológicos bajo la dirección de Ritschl. Hizo gran amistad con Erwin Rohde, estudiante entonces y más tarde profesor de universidad y autor de *Psyche*. En aquella época Nietzsche había abandonado ya el cristianismo, y cuando en Leipzig llegó a conocer la obra principal de Schopenhauer, uno de los aspectos que más le interesó, según declaró él mismo, fue el ateísmo del autor.

Nietzsche había publicado algunos trabajos en el *Rheinisches Museum*, y cuando la Universidad de Basilea preguntó si su autor era persona adecuada para ocupar la cátedra de filología de dicha universidad, Ritschl no dudó en pronunciarse totalmente a favor de su alumno favorito. El resultado fue que Nietzsche, antes de haberse

doctorado, fue designado como profesor de universidad.[565] Y en mayo de 1869 dio su primera clase sobre *Homero y la filología clásica*. Al estallar la guerra franco-prusiana Nietzsche se incorporó al cuerpo de ambulancias del ejército alemán, pero la enfermedad le obligó a dejar este trabajo, y tras un período insuficiente de convalecencia, se reintegró a sus deberes profesionales en Basilea.

Las visitas que Nietzsche hacía desde Basilea a la villa de Richard Wagner, en el lago de Lucerna, constituían un gran consuelo para él. Ya en sus tiempos de estudiante en Leipzig, había sentido gran admiración por la música de Wagner, y su amistad con el compositor posiblemente influyó en sus escritos negativamente. En *Die Geburt der Tragodie aus dem Geiste der Musik* (*El origen de la tragedia*), que apareció en 1872, presenta el contraste entre la cultura griega anterior y posterior a Sócrates, con menosprecio hacia la posterior, y argumenta entonces que la cultura alemana contemporánea mostraba un gran parecido con la cultura griega ulterior a Sócrates, y que sólo podría salvarse si se impregnaba del espíritu de Wagner. Naturalmente el trabajo fue recibido con gran entusiasmo por parte de Wagner, pero los filósofos reaccionaron de modo muy diferente. Wilamowitz-Moellendorff concretamente, entonces un joven, lanzó un violento ataque contra el libro. Y ni siquiera la leal defensa de Rohde pudo impedir que Nietzsche perdiera prestigio en el mundo de la erudición clásica. Pero todo esto carece de interés aquí. Nietzsche nos interesa como filósofo, moralista y psicólogo, y no como profesor de filología en Basilea.

De 1873 a 1876, Nietzsche publicó cuatro ensayos, bajo el título común de *Unzeitgemässe Betrachtungen* (*Consideraciones intempestivas*). En el primero de estos ensayos ataca vehementemente al infortunado David Strauss, como representativo del filisteísmo de la cultura alemana. En el segundo, ataca la idolatría del conocimiento histórico, como un sustituto de la cultura viva. El tercer ensayo estaba dedicado a elogiar a Schopenhauer como educador, en detrimento de los profesores universitarios de filosofía; y en el cuarto describía a Wagner como fundador del renacimiento del genio griego.

En 1876, fecha de la publicación del cuarto ensayo, titulado *Richard Wagner en Bayreuth*, Nietzsche y Wagner había comenzado ya a distanciarse.[566] Su ruptura con el compositor significó el final de la primera fase o período de la evolución de Nietzsche. Si en el primer período condenaba a Sócrates, el racionalista, en el segundo tiende a exaltarle. En el primer período, la cultura, y por lo tanto la vida humana en general, se define justificándose en la producción del genio, el artista creador, poeta y músico; en el segundo, Nietzsche prefiere la ciencia a la poesía, pone en duda todas las creencias aceptadas y juega, bastante bien, el papel de un filósofo racionalista de la Ilustración.

Característica de este segundo período es *Menschliches, Allzumenschliches*

(*Humano, demasiado humano*) que originalmente se publicó en tres partes, 1878-1879. El trabajo es positivista en apariencia. Nietzsche ataca a los metafísicos de un modo indirecto, tratando de demostrar que los aspectos de la experiencia y los conocimientos humanos, que se había supuesto necesitaban explicaciones metafísicas o justificar una super-estructura metafísica, podían ser explicados en líneas materialistas. Por ejemplo, la diferencia moral entre bueno y malo tuvo su origen en la experiencia de algunas acciones como beneficiosas para la sociedad, y de otras como perjudiciales, aunque en el curso del tiempo, el origen utilitario de la distinción se perdió. De nuevo, de la creencia en la autoridad surge la conciencia: No es la voz de Dios, sino la de los padres y educadores.

Su mala salud, junto con una insatisfacción que rayaba en disgusto, y sus dudas profesionales, llevaron a Nietzsche a renunciar a su cátedra de Basilea, en la primavera de 1879. Durante los diez años siguientes, llevó una vida errante, buscando la salud perdida en distintos lugares de Suiza e Italia, con viajes ocasionales a Alemania.

En 1881 Nietzsche publicó *Morgenröte* (*Aurora*) en que, según él declaró, iniciaba su campaña contra la moralidad de la autorrenuncia. Siguió en 1882[567] *Die fröhliche Wissenschaft* (*Gaya ciencia*), en donde hallamos la idea del cristianismo como hostil a la vida. La idea de que Dios está muerto, tal como Nietzsche la expone, abre vastos horizontes a los espíritus libres. Ninguna de las obras tuvo éxito. Nietzsche envió una copia de *Aurora* a Rohde, pero su antiguo amigo ni siquiera lo agradeció. Y la indiferencia con que sus escritos eran acogidos en Alemania no contribuyó realmente a aumentar su afecto hacia sus compatriotas.

En 1881, la idea del eterno retorno asaltó a Nietzsche mientras estaba en Sils-Maria, en la Engadina. En un tiempo infinito, existen ciclos periódicos en los que todo lo que ha sucedido se repite de nuevo. Esta deprimente idea se apareció a Nietzsche con la fuerza de una inspiración. Concibió entonces el plan de presentar las ideas que se agitaban en su mente, poniéndolas en labios del sabio persa Zarathustra. El resultado fue su trabajo más famoso: *Also Sprach Zarathustra* (*Así habló Zarathustra*). Las dos primeras partes se publicaron separadamente en 1883. La tercera, en la que se proclamaba la teoría del eterno retorno, apareció a principios de 1884, y la cuarta fue publicada a comienzos de 1885.

Zarathustra, con sus ideas de superhombre y la transmutación de los valores, expresa la tercera fase del pensamiento de Nietzsche. Su estilo poético y profético le da la apariencia de ser la obra de un visionario.[568] Las exposiciones más serenas de las ideas de Nietzsche pueden hallarse en *Jenseits von Gut und Böse* (*Más allá del bien y del mal*, 1866) y en *Zur Genealogie der Moral* (*La genealogía de la moral*, 1887), que probablemente son, como *Zarathustra*, sus escritos más importantes. *Más allá*… mereció una apreciativa carta de Hippolyte Taine, y después de la publicación

de *La genealogía de la moral* Nietzsche recibió una carta parecida de Georg Brandes, el crítico danés que más tarde dio un ciclo de conferencias sobre las ideas de Nietzsche en Copenhague.

Más allá del bien y del mal tenía como subtítulo *Preludio para una filosofía del futuro*. Nietzsche proyectaba una exposición sistemática de su filosofía, para lo cual tomó muchísimas notas. Su idea del título adecuado cambió diversas veces. En un principio, iba a ser *La voluntad de poder, una nueva interpretación de la naturaleza* o *La voluntad de poder, un ensayo hacia una nueva interpretación del universo*. En otras palabras, al igual que Schopenhauer había basado una filosofía en el concepto de la voluntad de vivir, Nietzsche basaría una filosofía en la voluntad de poder. Luego cambió el énfasis, y el título propuesto fue *Der Wille zur Macht: Versuch einer Umwerzung aller Werthe* (*La voluntad de poder, un ensayo hacia la transmutación de todos los valores*). Pero, de hecho, el proyectado *magnum opus* no fue nunca completado, aunque *Der Antichrist* (*El Anticristo*) estaba destinado a ser su primera parte. Las notas de Nietzsche para el trabajo que proyectaba se publicaron póstumamente. Nietzsche dejó la obra que planeaba, para escribir un feroz ataque contra Wagner, *Der Fall Wagner* (*El caso Wagner*, 1888) seguido por *Nietzsche contra Wagner*. Este segundo ensayo, así como otros trabajos de 1888, *Die Götzendämmerung* (*El crepúsculo de los ídolos*), *El Anticristo* y *Ecce Homo*, una especie de autobiografía, fueron publicados solamente después del derrumbamiento de Nietzsche. Los trabajos de este año muestran signos evidentes de tensión e inestabilidad mental; *Ecce Homo* en particular, con su exaltado espíritu de autoafirmación, da una clara impresión de desarreglo psíquico. A finales de año empezaron a aparecer en él signos evidentes de locura, y en enero de 1889, Nietzsche fue trasladado de Turín, donde se hallaba, a la clínica de Basilea. Nunca se recobró totalmente, pero tras un tratamiento en Basilea y en Jena, pudo irse a Naumburgo, a casa de su madre.[569] Después de la muerte de ésta, vivió con su hermana en Weimar. Por entonces era ya un hombre famoso, pero desgraciadamente no podía apreciarlo. Murió el 25 de agosto de 1900.

2. Las fases del pensamiento de Nietzsche como máscaras.

En la sección precedente nos hemos referido a períodos o fases de la evolución del pensamiento de Nietzsche. El mismo filósofo describió estas fases como máscaras. Por ejemplo, aseguraba que la actitud de un espíritu libre, esto es, de un observador de la vida, crítico, racionalista y escéptico, que él adoptó en su segundo período, era una «pose excéntrica», una segunda naturaleza, por decirlo así, que era asumida como un medio para alcanzar su original o auténtica naturaleza. Había que abandonarla, lo mismo que las serpientes abandonan su piel vieja. Además Nietzsche estaba habituado a hablar de doctrinas o teorías particulares, como si fueran estratagemas de autoconservación o tónicos autoadministrados. Por ejemplo, la teoría del eterno retorno era una prueba de fuerza, del poder de Nietzsche para decir «sí» a la vida, en lugar del «no» de Schopenhauer. ¿Podía él afrontar la idea de que toda su vida, cada momento de ella, cada sufrimiento, cada angustia, cada humillación, se repetirían innumerables veces, por un tiempo sin fin? ¿Podía afrontar este pensamiento, y aceptarlo, no sólo con estoica resignación, sino incluso con alegría? El hacerlo así sería una muestra de fuerza interior, del triunfo en sí mismo de la actitud afirmativa de la vida.

Desde luego Nietzsche no se dijo un buen día: «Ahora voy a disfrazarme durante un tiempo de positivista, de observador científico y fríamente crítico, porque pienso que esto puede ser bueno para mi salud mental». Al contrario, intentó seriamente desempeñar tal papel, hasta que, habiéndolo superado, lo reconoció como un tónico autoadministrado, y como una máscara, bajo la cual, la dirección real de su pensamiento podía desarrollarse oculta. Pero ¿cuál era la dirección real de su pensamiento? Según lo que el mismo Nietzsche dice de ganar su auténtica naturaleza, parece lógico suponer que la doctrina de sus últimos trabajos, y de las notas para *La voluntad de poder*, publicadas póstumamente, representa su pensamiento real. Pero si nos atenemos a la teoría de las máscaras, es posible aplicarla también a su tercer período. Como ya se ha mencionado, Nietzsche hablaba de la teoría del eterno retorno, como una prueba de fuerza; y esta teoría corresponde a su tercer período. Además fue en el tercer período en el que expuso claramente su relativista y pragmática idea de la verdad. Su teoría general de la verdad era realmente más social que personal, en el sentido de que las teorías, para ser verdaderas, han de ser biológicamente correctas para una especie dada, o para cierta clase de nombre. Así, la teoría del superhombre sería un mito que poseería autenticidad en tanto que permitiera a los hombres de tipo superior desarrollar sus facultades. Pero si nos atenemos a la idea de las máscaras, debemos tomar tal afirmación en el sentido de que «el criterio de verdad radica en la intensificación del sentimiento de poder»[570] en un sentido personal, y aplicarlo tanto al tercer período del pensamiento de Nietzsche como al del primero y segundo.

En este caso, desde luego, no queda «pensamiento real» de Nietzsche que pueda

exponerse en términos de teorías filosóficas precisas. Porque el conjunto de su pensamiento expreso pasa a ser un instrumento mediante el cual Nietzsche, como individuo existente (utilizando la frase de Kierkegaard), persigue realizar sus propias posibilidades. Sus ideas representan un dato, con el que hemos de tratar de discernir el significado de una existencia. Tenemos entonces la clase de interpretación de la vida y trabajo de Nietzsche, de la que Karl Jaspers nos ha dado un buen ejemplo.[571]

No tengo intención de discutir el valor de la interpretación existencial de la vida e ideas de Nietzsche. Pero en un libro como éste, el lector tiene derecho a esperar un resumen completo de lo que Nietzsche dijo, de su cara pública, o apariencia, por así decirlo. Después de todo, cuando un filósofo expone sus ideas en un papel, y las publica, éstas adquieren vida propia y ejercen mayor o menor influencia, según el caso. Es cierto que la filosofía de Nietzsche carece de la solidez de sistemas tales como los de Spinoza o Hegel, pero Nietzsche era totalmente consciente de esto. Si se quiere hallar en su filosofía «profundidad» alemana, hay que buscar bajo la superficie. Pero aunque el propio Nietzsche atrajo la atención hacia los aspectos personales de su pensamiento, y hacia la necesidad de indagar bajo la superficie, el hecho es que él mantenía ciertas convicciones muy firmemente y que llegó a creerse un profeta, una fuerza renovadora, y a creer que sus ideas eran «dinamita». Si en su propio concepto de la verdad sus teorías asumen necesariamente el carácter de mito, estos mitos estaban íntimamente ligados a los juicios de valor que Nietzsche defendía ardorosamente. Y estos juicios de valor han sido, quizá más que ninguna otra cosa, la causa de su gran influencia.

3. Los primeros escritos de Nietzsche y la crítica contemporánea.

Ya hemos referido cuándo Nietzsche, siendo estudiante, en Leipzig, descubrió *El mundo como voluntad y representación*, de Schopenhauer. Pero aunque recibió un fuerte estímulo del gran pesimista, no fue sin embargo discípulo suyo. En *El origen de la tragedia*, por ejemplo, sigue realmente a Schopenhauer en la medida en que acepta lo que él llama «unidad primordial» que se manifiesta en el mundo y en la vida humana. Nietzsche, al igual que Schopenhauer, describe la vida como terrible y trágica, y habla de su transmutación mediante el arte, el trabajo del genio creativo. Al

mismo tiempo, aun en sus primeros escritos, cuando la influencia de la filosofía de Schopenhauer es evidente, la dirección general de su pensamiento va hacia la afirmación de la vida, más que hacia su negación. Y cuando en 1888 reflexionó sobre *El origen de la tragedia* y afirmó que expresaba una actitud ante la vida que era la antítesis de la de Schopenhauer, tal afirmación no carecía de fundamento.

Los griegos, según Nietzsche en *El origen de la tragedia*, sabían muy bien que la vida es terrible, inexplicable y peligrosa. Pero aunque comprendían el carácter real del mundo y de la vida humana, no se entregaban al pesimismo volviendo las espaldas a la vida. Lo que hacían era transformar el mundo y la vida humana por medio del arte. Y por esto eran capaces de decir sí al mundo como un fenómeno estético. Había, sin embargo, dos formas de hacerlo, las cuales correspondían respectivamente a las actitudes o mentalidades apolínea y dionisíaca.

Dionisio es, para Nietzsche, el símbolo del flujo de la vida misma, que rompe todas las barreras e ignora todas las limitaciones. En los ritos báquicos o dionisíacos, podemos ver que los devotos ebrios pasaban a ser, por así decirlo, uno con la vida. Las barreras establecidas por el principio de individuación tienden a derrumbarse; el velo de Maya es descorrido, y hombres y mujeres se lanzan a la corriente de la vida patentizando la unidad primordial. Apolo, por el contrario, es símbolo de luz, de medida, de límite. Representa el principio de individuación. Y la actitud apolínea está expresada en el mundo brillante de la visión de las divinidades olímpicas.

Pero podemos, por supuesto, dejar las teorías metafísicas sobre la unidad primordial, hablar del principio de individuación de Schopenhauer, y expresar el problema de forma psicológica. Bajo la moderación, tan a menudo atribuida a los griegos, bajo su devoción al arte, a la belleza y a la forma, Nietzsche ve el oscuro, turgente e informe torrente del instinto, del impulso y la pasión que tiende a arrasar todo a su paso.

Ahora bien, si aceptamos que la vida es en sí misma un objeto de horror y terror, y que el pesimismo, en la actitud negativa de la vida, puede eludirse sólo por la transmutación estética de la realidad, existen sólo dos formas de hacerlo. Una es cubrir la realidad con un velo estético, creando un mundo ideal de forma y belleza. Esta es la forma apolínea, que tuvo su expresión en la mitología olímpica, en las artes épicas y plásticas. La otra posibilidad es la de afirmar triunfalmente y abrazar la existencia en toda su oscuridad y horror. Esta es la actitud dionisíaca y sus formas peculiares de arte son la tragedia y la música. La tragedia transforma realmente la existencia en un fenómeno estético, pero no la cubre con un velo, sino que la exhibe en una forma estética y en consecuencia, la afirma.

En *El origen de la tragedia*, tal como indica el título, Nietzsche se interesa directamente por el origen y desarrollo de la tragedia griega. Pero no podemos discutir aquí el asunto. Ni nos proponemos analizar hasta dónde son aceptables, desde

el punto de vista de la erudición clásica, las teorías de Nietzsche sobre el origen de la tragedia. Lo importante es que la suprema realización de la cultura griega, antes de que fuera enturbiada por el espíritu del racionalismo socrático, radicaba, según Nietzsche, en una fusión de elementos apolíneos y dionisíacos.[572] Y Nietzsche veía en esta fusión el fundamento para una norma cultural. La cultura auténtica es una unidad de las fuerzas de la vida, el elemento dionisíaco, con el amor a la forma y la belleza, característico de la actitud apolínea.

Si la existencia se justifica como un fenómeno estético, la flor de la humanidad estará constituida por aquellos que transforman la existencia en tal fenómeno y capacitan a los hombres para que la vean de este modo y la afirmen. En otras palabras, el genio creador será el producto cultural más elevado. En el período que hemos considerado, Nietzsche habla realmente como si la producción del genio fuera el principio y el fin de la cultura, su justificación. Nietzsche lo expone bien claramente en su ensayo sobre *Der griechische Staat* (*El Estado griego*, 1871). En él y en otros escritos, insiste en que el trabajo y esfuerzo de la mayoría en la lucha de la vida se justifica formando la infraestructura de la que puede surgir el genio en arte, música o filosofía. El genio es el órgano gracias al cual, por así decirlo, puede ser redimida la existencia.

Basándose en esta ideas, Nietzsche procede a dar una valoración altamente crítica de la cultura alemana contemporánea. Contrasta, por ejemplo, el conocimiento histórico sobre culturas antiguas, con la cultura en sí misma, descrita como «unidad de estilo artístico en todas las manifestaciones de la vida de un pueblo».[573] Pero una crítica de la cultura alemana de su época no exige que la analicemos ahora. En su lugar anotaremos dos o tres ideas generales que sirven también respecto a las últimas ideas de Nietzsche.

Nietzsche cambia el planteamiento de si la vida debe dominar al conocimiento, o el conocimiento a la vida. «¿Cuál de los dos es el poder más alto y decisivo? Nadie dudará que la vida es el más alto poder y el dominante…»[574] Esto significa que la cultura del siglo XIX, caracterizada por el dominio del conocimiento y la ciencia, está expuesta a la venganza de las fuerzas vitales, cuya explosión dará lugar a una nueva barbarie. Bajo la superficie de la vida moderna, Nietzsche ve fuerzas vitales que son «salvajes, primitivas y totalmente inhumanas. Uno las contempla con una expectación miedosa, como contemplaría el caldero de la cocina de una bruja; durante un siglo estaremos expuestos a las convulsiones de un mundo agitado».[575] En la sociedad del siglo XIX podemos ver tanto una complacencia en la condición lograda por el hombre, como una amplia tendencia, mantenida por el Estado nacional y manifiesta en los movimientos hacia la democracia y el socialismo, a promover una mediocridad uniforme, hostil al genio. Pero no existe razón que haga suponer que el desarrollo de las posibilidades del hombre haya llegado a su fin. Y la aparición de las

fuerzas destructoras latentes facilitará el camino para el nacimiento de especímenes humanos superiores, en forma de individuos excepcionales.

Este criterio tal como Nietzsche lo expone encierra claramente una perspectiva suprahistórica. Implica, por así decirlo, el rechazo de la canonización hegeliana de lo actual, en nombre de una manifestación necesaria del *Logos* o idea, y una visión de valores que trasciende la situación histórica. El ser humano es moldeable; es capaz de trascenderse, de realizar posibilidades nuevas, y necesita una visión, un objetivo, un sentido de dirección. La ciencia empírica no puede proporcionar esta visión. Y aunque Nietzsche no dice mucho sobre cristianismo en sus primeros escritos, es evidente que no considera la religión cristiana como fuente de la necesaria visión.[576] Permanece la filosofía representada no por doctos profesores de universidad, sino por una especie de pensador solitario con una clara visión de las posibilidades de la autotrascendencia del hombre, y sin miedo a «arriesgarse». Una vez determinada en qué medida son alterables las cosas, puede prepararse la filosofía «con coraje despiadado, para la tarea de mejorar aquel aspecto del mundo que ha sido reconocido como susceptible de ser cambiado».[577] Cuándo en los últimos años Nietzsche reflexiona sobre estos primeros ensayos, ve en este ideal del filósofo como juez de la vida y creador de valores, a Zarathustra o a sí mismo. Ambos pasan a ser una misma cosa.

4. La crítica de las morales.

En los primeros escritos de Nietzsche está implícita una crítica de la actitud ética, en la medida en que implica la afirmación de una ley moral universal y de valores morales absolutos. Hemos visto que, según su propia exposición, en *El origen de la tragedia* se reconocían solamente los valores estéticos. Y en su ensayo sobre David Strauss, Nietzsche refiere que la suma y esencia de la moralidad consiste en considerar que todos los demás seres humanos tienen las mismas necesidades, pretensiones y derechos que uno mismo, y pregunta entonces de dónde procede este imperativo. Strauss parece dar por sentado que el imperativo tiene su base en la teoría darwinista de la evolución. Pero la evolución no proporciona tal base. La clase *hombre* comprende una multitud de tipos diferentes, y es absurdo pretender que nos comportemos como si las diferencias y distinciones individuales no existieran o

carecieran de importancia. Y hemos visto que Nietzsche da más importancia a los individuos prominentes que a la raza o especie.

Nietzsche comienza a hablar con algún detalle de moralidad en *Humano, demasiado humano*. El trabajo no es un tratado sistemático; está realmente compuesto de aforismos. Pero si confrontamos las observaciones referentes a la moralidad, surge una teoría más o menos coherente.

El primer signo de que el animal ha pasado a ser hombre aparece cuando sus inclinaciones no se dirigen ya hacia la satisfacción momentánea, sino hacia lo reconocido como provechoso de un modo más duradero.[578] Difícilmente podremos hablar de moralidad hasta que lo útil se entienda en el sentido de servicio para la existencia, supervivencia y bienestar de la comunidad. Pues «la moral es, primordialmente, un medio de preservar la comunidad y de evitar su destrucción».[579] Para que el individuo amolde su comportamiento a los intereses de la sociedad puede utilizarse en primer lugar la coacción, la coacción es substituida por la fuerza de la costumbre, y, a veces, la voz autoritaria de la comunidad toma la forma de lo que llamamos conciencia. La obediencia puede pasar a ser una segunda naturaleza, por así decirlo, y estar mezclada con el placer. Al mismo tiempo, los epítetos morales pasan de las acciones a las intenciones de los agentes. Y se originan los conceptos de virtud y de hombre virtuoso. En otras palabras, la moral se interioriza mediante un proceso de refinamiento progresivo.

Nietzsche habla como un positivista y su concepto de moral muestra cierto parecido con lo que Bergson llama moralidad cerrada. Pero una vez que contemplamos la evolución histórica de la moral, vemos una «historia dual primitiva de bien y mal».[580] Y el desarrollo de la idea de dos perspectivas morales es realmente característico de Nietzsche. Pero es mejor discutir la idea en relación con sus últimos escritos.

En *Más allá del bien y el mal*, Nietzsche dice que ha descubierto dos tipos primarios de moral, «la moral de los jefes y la moral de los esclavos».[581] Están mezcladas en todas las civilizaciones superiores, y elementos de ambas pueden hallarse incluso en el mismo hombre. Pero es importante distinguirlas. En la moral de los jefes o moral aristocrática, «bueno» y «malo» equivalen a «noble» y «plebeyo», y los epítetos son aplicados más a los hombres que a las acciones. En la moral de los esclavos, la norma es lo que es beneficioso para la sociedad del débil e importante. Cualidades tales como simpatía, bondad y humildad, son ensalzadas como virtudes, y los individuos fuertes e independientes son considerados como peligrosos, y por lo tanto como «mal». La moral de los esclavos es, pues, una moral gregaria. Sus valoraciones morales son expresión de las necesidades del rebaño.

Este punto de vista se halla expuesto más sistemáticamente en *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche utiliza el concepto de resentimiento. Un tipo superior de

hombre crea sus propios valores partiendo de la abundancia de su vida y energía. El sumiso e impotente, sin embargo, teme al fuerte y poderoso e intenta contenerlo y dominarlo afirmando como absolutos los valores del rebaño. «La rebelión de los esclavos en la moral comienza con el resentimiento, pasando a ser creativo y originando el nacimiento de valores.»[582] Por supuesto este resentimiento no es abiertamente reconocido por el rebaño y puede actuar de modos indirectos y desviados. Pero el psicólogo de la vida moral puede detectar y poner de relieve su presencia y sus complejos modos de acción.

Por tanto, lo que vemos en la historia de la moral es el conflicto de dos actitudes morales. Desde el punto de vista del hombre superior, en cierto sentido, puede la coexistencia de ambas. Esto es, podrían coexistir si el rebaño, incapaz de cualquier cosa superior, estuviera dispuesto a mantener sus valores para sí mismo. Pero, por supuesto, no quiere hacerlo. Intenta imponer universalmente sus valores. Y según Nietzsche, así sucedió, al menos en el occidente, en la cristiandad. Nietzsche no niega todo valor a la moral cristiana. Admite, por ejemplo, que ha contribuido al refinamiento del hombre. Pero ve en ella, al mismo tiempo, una expresión del resentimiento característico del instinto del rebaño, o moral de los esclavos. Y el mismo resentimiento es atribuido a los movimientos democráticos y socialistas que Nietzsche interpreta como consecuencias del cristianismo.

Nietzsche sostiene, por lo tanto, que el concepto de un sistema moral uniforme, universal y absoluto, va a ser rechazado, pues la moral de los esclavos es el fruto del resentimiento y representa la vida inferior, la vida humillante, la degradación, así como la moral aristocrática representa el movimiento de la vida superior.[583] Y en lugar del concepto de un sistema moral universal y absoluto (o de diferentes clases de valores, si cada clase se considerara abarcando a todos los miembros de la sociedad) podemos establecer el concepto de una graduación de rango entre los diferentes tipos de moral. El rebaño tiene a su disposición su propia clase de valores, ya que no posee la fuerza de imponerlos al hombre superior artífice, a la vez, de sus propios valores que le capacitarán para trascender su actual condición.

Por lo tanto, cuando Nietzsche habla de una posición más allá del bien y del mal, está pensando en superar la llamada moral del rebaño, que en su opinión reduce a todos a un nivel vulgar, favorece la mediocridad e impide el desarrollo de un tipo superior de hombre. No quiere decir que deba abandonarse todo respeto a los valores, ni que toda autolimitación deba ser arrojada por la borda. El hombre que rechaza la fuerza valiosa de lo que normalmente se llama moral puede ser tan débil y degenerado que se destruya a sí mismo. Solamente el tipo superior de hombre puede ir con seguridad más allá del bien y del mal, en el sentido en que se usan estos términos en la moral del resentimiento. Y lo hace así para crear valores que serán, a la vez, una expresión de vida superior y un medio de intentar trascenderse a sí mismo

hacia el superhombre, hacia un nivel superior de existencia humana.

En cuanto al contenido de los nuevos valores, realmente Nietzsche no da muchas explicaciones. Algunas de las virtudes que él resalta parecen sospechosamente viejas, aunque sostiene que están «transvaloradas», debido a que expresan diferentes motivaciones, actitudes y valores. Puede decirse sin especificar demasiado, que lo que Nietzsche pretende es la mayor integración posible de todos los aspectos de la naturaleza humana. Acusa al cristianismo de despreciar el cuerpo, el impulso, el instinto, la pasión, el desarrollo de la mente libre y sin trabas, los valores estéticos. Pero, claro está, él no busca la desintegración de la personalidad humana en un remolino de impulsos en lucha y pasiones desatadas. Todo consiste en un problema de integración, como una expresión de fuerza, no de mutilación o de mortificación provocada por el miedo basado en la autoconciencia de la propia debilidad. Es innecesario decir que Nietzsche enfoca muy unilateralmente la doctrina cristiana del hombre y de los valores. Pero es esencial para él aferrarse a esta unilateralidad. De otro modo le sería muy difícil afirmar que ofrece algo nuevo, aunque fuese el tipo de ideal humano que algunos nazis gustaban atribuirle.

5. Ateísmo y sus consecuencias.

En *La Gaya Ciencia* Nietzsche subraya que «el acontecimiento más importante de la época actual —que 'Dios ha muerto', que la fe en el dios cristiano ha sido imposible de mantener— ya empieza a disipar las primeras nubes sobre Europa. Al fin el horizonte se presenta libre ante nosotros, a pesar de no ser brillante; al fin el mar, *nuestro* mar, se abre. Quizá nunca se haya abierto así un mar».[584] En otras palabras, el declive de la creencia en Dios abre el camino a las energías creadoras del hombre, a su desarrollo total; el dios cristiano, con sus mandatos, con sus prohibiciones, queda a un lado del camino; y los ojos del hombre no estarán más vueltos hacia un mundo irreal y sobrenatural, hacia el otro mundo, sino hacia éste.

Tal punto de vista lleva claramente implícita la idea de que el concepto de Dios es hostil a la vida. Y es, precisamente, éste el empeño de Nietzsche, empeño que él expresa con una vehemencia cada vez mayor. «El concepto Dios —dice en *El ocaso de los dioses*— ha sido hasta ahora la *objeción* mayor contra la existencia».[585] Y en *El anticristo* leemos que «con Dios se declara la guerra a la vida, a la naturaleza y a la

voluntad de vivir. Dios es la fórmula de toda calumnia contra este mundo y de toda mentira respecto al más allá». [586] Es innecesario multiplicar las citas. Nietzsche llega a aceptar que la religión, en algunas de sus fases, ha expresado la voluntad de vivir o, más bien, la de poder; pero su actitud general es que la fe en Dios, especialmente en el dios de la religión cristiana, es hostil a la vida, y que cuando expresa la voluntad de poder, tal voluntad es la de los tipos inferiores de hombre.

Dada esta actitud, es comprensible que Nietzsche tienda a considerar la elección entre teísmo, especialmente teísmo cristiano, y ateísmo como una cuestión de inclinación o de instinto. Reconoce que han existido hombres ilustres que han sido creyentes, pero mantiene que, al menos en nuestros días, cuando la existencia de Dios no puede ya garantizar la fuerza, la libertad intelectual, la independencia, es importante para el futuro del hombre defender el ateísmo. La fe es un signo de debilidad, de cobardía, de decadencia, una actitud negativa ante la vida. Verdaderamente Nietzsche intenta hacer un esbozo de los orígenes de la idea de Dios, y delicadamente introduce la falacia primaria de que una vez mostrado el proceso de formación de la idea de Dios, es innecesario demostrar su no existencia. También alude de pasada a objeciones teóricas contra la creencia en Dios. Pero, hablando de modo general, se da por supuesto el carácter ilusorio de tal creencia. Y el motivo decisivo de su rechazo es que los hombres (o el propio Nietzsche) pueden ocupar el lugar de Dios como legislador y creador de valores. Desde un punto de vista puramente teórico, la condenación nietzscheana del teísmo en general, y del cristianismo en particular, es de escaso mérito. Sin embargo, no es éste un aspecto de la cuestión al que él conceda gran importancia. En lo que se refiere a la teología, no es necesario preocuparse de tales fábulas. El odio de Nietzsche hacia el cristianismo procede principalmente de su idea de cómo actúa sobre los hombres haciéndolos débiles, sumisos, resignados, humildes, de cómo tortura su conciencia, y cómo los incapacita para desarrollarse libremente. Impide el desarrollo de individuos superiores, o, como en el caso de Pascal, los destruye.[587]

Es realmente notable que, en su ataque al cristianismo, Nietzsche hable a menudo de la seducción y la fascinación que provocan las creencias y los ideales cristianos. Está claro que él mismo siente tal atracción y que la rechaza, en parte, con el fin de probarse a sí mismo que «si bien yo soy un *decadente*, soy también lo contrario»… [588] Su rechazo de Dios le insufla su propia fuerza interior, su capacidad para vivir sin Dios. Pero, desde el punto de vista puramente filosófico, las conclusiones que deriva del ateísmo son más importantes que los factores psicológicos que sostienen su rechazo del Dios cristiano.

Algunos han imaginado, piensa Nietzsche, que no existe necesariamente conexión entre la creencia en el Dios cristiano y la aceptación de los criterios y de los valores morales cristianos. Es decir, han pensado que los últimos pueden mantenerse más o

menos intactos, al desaparecer el primero. Asistimos así al nacimiento de fórmulas secularizadas del cristianismo, tales como la democracia y el socialismo, que han intentado mantener una parte considerable del sistema moral prescindiendo de sus fundamentos teológicos. Pero, en opinión de Nietzsche, tales intentos son vanos. La «muerte de Dios» provocará, más tarde o más temprano, pero inevitablemente, el rechazo de los valores absolutos, de la idea de una ley moral objetiva y universal.

Los europeos, sin embargo, han sido educados en la aceptación de estos valores morales asociados con la fe cristiana y, según sostiene Nietzsche, dependientes, en un cierto sentido, de ella. Si los europeos pierden su fe en estos valores, pierden su fe en todos los valores. Ellos sólo conocen la «moral», una moral que fue canonizada por el cristianismo que la dotó de un fundamento teológico. El desprecio de todos los valores, que brota del sentimiento de la carencia de objetivo del mundo, es uno de los principales elementos del nihilismo. «La moralidad fue el principal *antídoto* (*Gegenmittel*) *contra el nihilismo* teórico y práctico.»[589] Ella adscribe un valor absoluto al hombre e, «impidiéndole despreciarse a sí mismo como ser humano, se vuelve contra la vida y desespera de la posibilidad de conocimiento; fue un *medio de preservación*».[590] Realmente, el hombre que se preservó de este modo, mediante la moral cristiana, fue el hombre de calidad inferior. Pero la cuestión es que la moralidad cristiana logró imponerse de un modo general, bien directamente, bien de un modo derivado. Por tanto, la destrucción de la fe en los valores morales cristianos, expone al hombre al peligro del nihilismo, no porque no existan otros valores posibles, sino porque la mayoría de los hombres, al menos en occidente, no conocen otros.

El nihilismo puede adoptar diversas formas. Existe, por ejemplo, un nihilismo pasivo, una aceptación pesimista de la ausencia de valores y de la falta de objeto de la existencia. Pero existe también un nihilismo activo que busca destruir todo aquello en lo que antes creía. Nietzsche profetiza el advenimiento de un nihilismo activo que se manifestará en guerras ideológicas que harán estremecerse al mundo. «Habrá guerras tales como no se han vista jamás en la tierra. Sólo a partir de ahora existirá en el mundo *política a gran escala*.»[591]

Según Nietzsche, el advenimiento del nihilismo es inevitable. Significará el ocaso de la civilización cristiana decadente de Europa. Al mismo tiempo, se despejará el camino hacia un nuevo horizonte, hacia la transformación de los valores, hacia el nacimiento de un tipo superior de hombre. Por esta razón «este forastero que llama a la puerta, el más horrible que hayamos visto»,[592] debe recibir nuestra bienvenida.

Capítulo XXII Nietzsche. —II

1. La hipótesis de la voluntad de poder.

«Este mundo —asegura Nietzsche— es la *voluntad de poder, y únicamente ella*.»[593] Tales palabras son una adaptación de las conclusiones con que Schopenhauer cierra su *magnum opus*; el modo en que Nietzsche acostumbra a hablar de la «voluntad de poder», inclina a pensar que no hizo sino transformar la voluntad de existencia o voluntad de vivir de Schopenhauer en voluntad de poder. Aunque esta impresión es, en cierto modo, correcta, no debemos pensar que Nietzsche imagina el mundo como apariencia de una unidad metafísica que lo trasciende. Nunca se cansa de combatir la distinción entre este mundo, identificado con una realidad meramente fenoménica, y una realidad trascendente que es «realmente real». El mundo no es para él una ilusión. La voluntad de poder no existe en un estado de trascendencia. El mundo, el universo, es una unidad, un devenir; y es la voluntad de poder en el sentido en que tal voluntad es su carácter inteligible. En todas partes y en cada cosa podemos ver cómo se expresa a sí misma la voluntad de poder. Y aunque quizá pudiera decirse que tal voluntad constituye para Nietzsche la realidad interna del universo, sólo existe en sus manifestaciones. La teoría de Nietzsche es, por tanto, una interpretación del universo, un modo de enfocarlo y describirlo, más que una doctrina metafísica sobre una realidad que subyace tras el mundo visible y lo trasciende.

En el fondo del pensamiento de Nietzsche se encuentra, está claro, la huella de Schopenhauer. Pero Nietzsche no pasó inmediatamente de la lectura de *El mundo como voluntad y representación* a elaborar una teoría general del universo. Más bien, lo que hizo fue descubrir manifestaciones de la voluntad de poder en los procesos físicos humanos y extender esta idea a la vida orgánica en general. En *Más allá del bien y del mal* subraya que el método lógico nos impulsa a preguntarnos si podemos hallar un principio informador, una forma básica de actividad causal, a través de la cual podamos unificar los fenómenos vitales. En la voluntad de poder encuentra tal principio. «Toda cosa viva busca, ante todo, *descargar* su fuerza; la misma vida es voluntad de poder, la autoconservación es, tan sólo, una de las *consecuencias* indirectas y más comunes de ella.»[594] De ahí Nietzsche extiende tal principio informador al mundo como un todo. «Dado que hemos podido explicar toda nuestra

vida instintiva como el desarrollo y la ramificación de *una* forma fundamental de voluntad, es decir, la voluntad de poder, de acuerdo con *mi* tesis; dado que pueden referirse todas las funciones orgánicas a tal voluntad de poder…, estamos en el derecho de definir *toda* fuerza activa como *voluntad de poder*. El mundo contemplado desde dentro de sí mismo, el mundo definido y caracterizado de acuerdo con su 'carácter inteligible', sería 'voluntad de poder' y nada más.»[595]

Por tanto, la teoría nietzscheana de la voluntad de poder, más que una tesis metafísica *a priori*, es una hipótesis empírica radical. Si creemos, dice, en la causalidad de la voluntad, lo que es, realmente, creer en la causalidad misma, «*debemos* intentar afirmar la hipótesis de la causalidad de la voluntad como forma única de causalidad,».[596] En idea de Nietzsche, al menos, la teoría era una hipótesis explicativa, y en su proyectada *magnum opus* planeaba aplicarla a diferentes clases de fenómenos, mostrando cómo podrían unificarse mediante tal hipótesis. Las notas que tomó para esta tarea nos indican la trayectoria de su pensamiento y en las dos secciones siguientes me propongo dar algunos ejemplos de sus reflexiones.

2. La voluntad de poder manifestada en el conocimiento; visión nietzscheana de la verdad.

«El conocimiento —insiste Nietzsche—, obra como un instrumento del poder. Es obvio, por tanto, que aumenta con el aumento del poder…»[597] El deseo de conocimiento, la voluntad de saber, depende de la voluntad de poder, es decir, del impulso de un tipo determinado de seres de dominar un cierto campo de la realidad y ponerlo a su servicio. El objetivo del conocimiento no es saber, en el sentido de comprender la verdad absoluta en sí misma, sino controlar. Nuestro deseo de elaborar esquemas, de imponer orden y forma a la multiplicidad de sensaciones e impresiones con la amplitud que nuestras necesidades prácticas exigen. La realidad es un devenir; somos nosotros quienes la transformamos en un ser, imponiendo normas estables al flujo del devenir. Tal actividad es una manifestación de la voluntad de poder. La ciencia, por tanto, puede definirse o describirse como la «transformación de la naturaleza con el propósito de gobernarla».[598]

El conocimiento es, por supuesto, un proceso de interpretación. Pero este proceso está basado en las necesidades vitales y expresa el deseo de controlar el flujo del

devenir, incontrolable de otro modo. Es cuestión de extraer una interpretación del interior de la realidad, más que de, digamos, sobre ella o fuera de ella. Por ejemplo, el concepto del yo o del *self* (sí mismo) como una substancia permanente es una interpretación impuesta al flujo del devenir, es una creación nuestra que obedece a motivos prácticos. Ciertamente, la idea de que somos «nosotros» quienes interpretamos los estados psíquicos como similares y quienes los atribuimos a un sujeto permanente, enreda a Nietzsche en dificultades obvias y, a juicio del autor, insolubles. Sin embargo, su argumento general es que no podemos sostener legítimamente la objetividad de una interpretación en base a su utilidad. Pero una mentira útil, una interpretación carente de objetividad, en el sentido en que la entienden los que creen en una verdad absoluta, podría ser indispensable y estar justificada por nuestras necesidades.

Ahora bien, de acuerdo con Nietzsche, no existe la verdad absoluta. El concepto de verdad absoluta es una invención de los filósofos, insatisfechos del mundo del devenir y que anhelan el mundo confortable del ser. «*La verdad es ese género de error* sin el cual un determinado tipo de seres vivos no podría vivir. La valoración de la *vida* es, en definitiva, lo más importante.»[599]

Algunas «ficciones», claro está, son muy útiles, y prácticamente necesarias para los hombres, por lo que éstos pasan a considerarlas dogmas indiscutibles. Por ejemplo, «que existen cosas permanentes, que existen cosas iguales, que existen cosas, substancias, cuerpos…».[600] Fue necesario, para poder vivir, que el concepto de cosa o de substancia se impusiese al flujo constante de los fenómenos. «Los seres que no ven correctamente tienen ventajas frente a los que ven que todo 'fluye'.»[601] Del mismo modo, la ley de la causalidad ha sido asimilada hasta un punto tal por los hombres que «*no* creer en ella significaría la ruina de nuestra especie».[602] Lo mismo podríamos decir de las leyes de la lógica.

Las ficciones que han mostrado ser menos útiles que otras, o claramente nocivas, se consideran «errores». Sin embargo, aquellas que han probado su utilidad para la especie y han alcanzado el rango de «verdades» indiscutibles, han pasado a formar parte del lenguaje. Precisamente en esto radica el peligro, podemos confundirlas con el lenguaje e imaginar que nuestro modo de hablar sobre el mundo refleja necesariamente la realidad. «Las palabras y los conceptos nos extravían constantemente, llevándonos a creer que las cosas pensadas son más simples de lo que realmente son, que existe una separación entre ellas, que son indivisibles y que existen por sí mismas. Una mitología filosófica yace oculta bajo el *lenguaje*, y surge continuamente, por mucho cuidado que pongamos.»[603]

Todas las «verdades» son «ficciones»; todas las ficciones son interpretaciones; todas las interpretaciones son perspectivas. Hasta cada instinto tiene una perspectiva propia, un punto de vista que procura imponer a los otros instintos. Las categorías

racionales son también ficciones lógicas, perspectivas lógicas, no necesariamente verdades, no formas *a priori*. Dentro de un punto de vista de perspectiva caben, claro está, diferencias. Algunas perspectivas demuestran ser prácticamente indispensables para el bienestar de la raza. Otras, sin embargo, no lo son en absoluto. En este punto la importancia de las valoraciones adquiere especial relieve. Por ejemplo, el filósofo que interpreta el mundo como la apariencia de un Absoluto que trasciende al cambio y es lo único «realmente real», adopta una perspectiva basada en una valoración negativa del futuro del mundo. Tal actitud muestra, al mismo tiempo, qué tipo de hombre es.

La objeción elemental que podemos enfrentar a la visión nietzscheana de la verdad es que presupone la posibilidad de ocupar una perspectiva absoluta desde la cual puede afirmarse la relatividad de toda verdad, o su carácter ficticio, y que tal presupuesto entra en contradicción con la interpretación relativista de la verdad. Esta objeción no perdería su valor aunque Nietzsche aceptase que también su visión del mundo, y aun de la verdad, constituía una perspectiva, una «ficción».[604] Una pequeña reflexión es suficiente para ver esto con claridad. Aun así, es interesante observar cómo Nietzsche se anticipa a John Dewey en el uso de un enfoque instrumental o pragmático de la verdad, incluso frente a la firme solidez de la verdad absoluta, tanto lógica como teórica. Para él, aun los principios lógicos fundamentales, son simple expresión de la voluntad de poder, instrumentos que posibilitan al hombre el dominio del flujo del devenir.

3. La voluntad de poder en la naturaleza y en el hombre.

Si Nietzsche está dispuesto a aplicar su noción de verdad a las supuestas verdades eternas, deberá hacer lo mismo, *a fortiori*, en lo que respecta a las hipótesis científicas. La teoría atómica, por ejemplo, es, de hecho, una ficción, es decir, un esquema impuesto a los fenómenos por los científicos con el fin de controlarlos.[605] No podemos hacer otra cosa que expresarnos como si realmente existiese una distinción entre la posición de la fuerza o la energía y la fuerza misma. Sin embargo, esto no debe impedirnos ver que el átomo, como entidad, como lugar de energía, es un símbolo inventado por el científico, una proyección mental.

Si damos por supuesto el carácter ficticio de la teoría atómica, podemos pasar a

decir que cada átomo es un *quantum* de energía o, mejor, de la voluntad de poder, que procura descargar su energía, irradiar su fuerza, su poder. Las llamadas leyes físicas representan relaciones de poder entre dos o más fuerzas. Necesitamos unificar, necesitamos fórmulas matemáticas para poder abarcar, clasificar, controlar. Pero esto no prueba que las cosas obedezcan leyes, en el sentido de reglas, o que existan cosas substanciales que ejerzan fuerza o poder. Existen, simplemente, «*quanta* dinámicos en una relación de tensión con otros *quanta* dinámicos».[606]

En lo que respecta al mundo orgánico, «llamamos *vida* a una pluralidad de fuerzas, unidas por un proceso nutritivo común».[607] Podríamos definir la vida como «una forma permanente de procesos de afirmaciones de fuerza, en la cual los distintos contendientes se desarrollan desigualmente».[608] Dicho de otro modo, el organismo es una compleja maraña de sistemas que giran y se desarrollan alrededor del sentimiento de poder y que, siendo expresión de la voluntad de poder, busca obstáculos con el fin de superarlos. Por ejemplo, la alimentación y la asimilación son interpretadas, por Nietzsche, como manifestaciones de la voluntad de poder. Lo mismo podemos decir de todas las demás funciones orgánicas.

Por lo que se refiere a la evolución biológica, Nietzsche ataca al darwinismo. Insiste, por ejemplo, en que durante la mayor parte del tiempo invertido en la formación de un órgano determinado, éste no es de utilidad para su poseedor y no puede ayudarle en su lucha contra las «circunstancias externas» y contra sus enemigos. «Darwin *sobreestima* de modo absurdo la influencia de las ‘circunstancias externas’. El factor esencial del proceso vital es, precisamente, el tremendo poder para crear y construir formas desde dentro, un poder que *usa* y *explota* el medio ambiente.»[609] Además, el supuesto de que la selección natural obra en favor del desarrollo de las especies y de los individuos más fuertes y mejor constituidos de éstas, es, para Nietzsche, gratuito. Precisamente, los mejores individuos son los que perecen y los mediocres los que sobreviven. Salvo excepciones, los mejores son débiles en comparación con la mayoría. Tomados individualmente, los miembros de la mayoría pueden ser inferiores, pero cuando se agrupan, bajo la influencia del miedo y de los instintos gregarios, son más poderosos.

Por tanto, si basamos nuestros valores morales en los datos de la evolución, debemos concluir que «la mediocridad tiene mayor valor que los individuos excepcionales, y que los *decadentes* son más valorados que los mediocres».[610] Pero los valores más altos hay que buscarlos entre los individuos superiores que, en su soledad, se ven estimulados a proponerse metas sublimes.

En el campo de la psicología humana, Nietzsche encuentra una gran oportunidad de diagnosticar las manifestaciones de la voluntad de poder. Por ejemplo, rechaza, por considerarla totalmente infundada, la teoría psicológica en que se basa el hedonismo, principalmente la noción de que la persecución del placer y la huida del

dolor son los motivos fundamentales de la conducta humana. Según Nietzsche placer y dolor son fenómenos concomitantes en la lucha por un aumento de poder. El placer puede definirse como el sentimiento de aumento de poder, y el dolor como el resultado de sentir obstaculizada la voluntad de poder. Al mismo tiempo, el dolor actúa a veces como estímulo de tal voluntad. Todo triunfo presupone un obstáculo, una barrera que debe superarse. Es, por tanto, absurdo considerar al dolor como puro mal. El hombre lo necesita constantemente como estímulo para impulsar su esfuerzo y para obtener nuevas formas de placer que acompañan a los resultados de los triunfos que el dolor incita a perseguir.

Aunque no podamos entrar en detalles del análisis psicológico de Nietzsche, es digno de destacar el importante papel que juega en él el concepto de sublimación. A su entender, por ejemplo, la automortificación y el ascetismo pueden ser formas sublimadas de una crueldad primitiva que es una expresión de la voluntad de poder. Suscita, además, la cuestión de por qué se subliman los instintos en, digamos, la visión estética del mundo. En todas partes ve Nietzsche la acción, a veces tortuosa y oculta, de la voluntad de poder.

4. El superhombre y el orden de rangos.

Según Nietzsche, el rango está determinado por el poder. «Es la cantidad de poder lo que determina y diferencia los rangos.»[611] De aquí podríamos deducir que si la mayoría mediocre posee mayor poder que los individuos no mediocres, también posee un valor superior al de éstos. Pero éste no es, claro está, el punto de vista de Nietzsche. Él entiende el poder como una cualidad intrínseca del individuo. Así dice, «yo distingo entre un tipo que representa la vida ascendente y otro que representa la decadencia, la descomposición, la debilidad».[612] Aunque la mayoría mediocre unida lograse el poder, no representaría la vida ascendente.

Sin embargo, los mediocres son necesarios. «Una cultura elevada puede existir únicamente sobre una amplia base, sobre una mediocridad poderosa y profundamente consolidada.»[613] De hecho, desde este punto de vista, Nietzsche da la bienvenida a la expansión del socialismo y de la democracia. Ambos ayudan a crear los requisitos básicos de la mediocridad. En un famoso pasaje de la primera parte de *Zarathustra*, lanza un ataque contra el Estado nacional, «el más frío de todos los fríos monstruos»,

[614] el nuevo ídolo que se erige a sí mismo como objeto de adoración e intenta reducirlo todo a un estado común de mediocridad. Pero aunque condena al Estado nacional desde este punto de vista, principalmente por impedir el desarrollo de individuos excepcionales, insiste también en que la mediocridad es necesariamente un medio para un fin: la aparición de un tipo superior de hombre. No es misión de la nueva casta o tipo de hombres más elevado, dirigir a las masas como un pastor dirige su rebaño. Es más bien función de las masas colocar los fundamentos sobre los cuales los nuevos supuestos señores de la tierra puedan dirigir su propia vida, y hacer posible que surjan tipos de hombres aún más superiores. Pero, antes de que esto suceda, han de venir los nuevos bárbaros, según expresión de Nietzsche, que quebrarán el dominio real de las masas, y harán posible, así, el desarrollo libre de individuos excepcionales.

Como un acicate y una meta para los hombres potencialmente superiores, Nietzsche ofrece el mito del superhombre (*der Übermensch*). «No la 'humanidad' sino el *superhombre* es la meta.»[615] «El hombre es algo que debe ser superado; el hombre es un puente y no un fin.»[616] Pero no debemos deducir de ahí que del hombre surgirá el superhombre a causa de un proceso inevitable. El superhombre es un mito, una meta para la voluntad. «El superhombre es el sentido de la tierra. Deja a tu voluntad decir; el superhombre *tiene que ser* el sentido de la tierra.»[617] Nietzsche asegura que «el hombre es una cuerda tendida entre el animal y el superhombre, una cuerda sobre un abismo».[618] Pero el hombre no va a evolucionar hasta el superhombre por un proceso de selección natural. De acuerdo con este proceso la cuerda podría caer al abismo. El superhombre no podrá llegar a menos que los individuos superiores tengan la audacia de transformar todos los valores, de quebrar las viejas tablas de valores, especialmente los valores cristianos, y crear otros nuevos partiendo de su vida y de su poder fecundos. Los nuevos valores marcarán una dirección y una meta a los hombres superiores, y el superhombre es, será, su personificación.

Si reprocháramos a Nietzsche su incapacidad para dar una descripción, clara del superhombre, podría replicarnos que, como éste no ha existido aún, difícilmente podría hacer de él una descripción detallada. Pero, aun así, si la idea del superhombre está destinada a actuar como un acicate, un estímulo y una meta, debe poseer algún contenido. Podríamos decir, quizá, que es el concepto de la integración y el desarrollo más altos posibles del poder intelectual, la fortaleza de carácter y de voluntad, la independencia, la pasión, la habilidad y el físico. Nietzsche alude en una ocasión a «el César romano con el alma de Cristo».[619] El superhombre podría ser Goethe y Napoleón en una sola persona, apunta Nietzsche, o el dios epicúreo apareciendo de nuevo sobre la tierra. Sería un hombre profundamente culto, adornado de todas las gracias corporales, poderoso y tolerante a la vez, sin considerar nada prohibido salvo

la debilidad, ya bajo la forma de «virtud» ya bajo la de «vicio», el hombre que ha llegado a ser totalmente libre e independiente y que afirma la vida y el universo. En conclusión, el superhombre es todo lo que hubiese anhelado ser el afligido, el solitario, el atormentado y olvidado herr professor doctor Friedrich Nietzsche.

5. La teoría del eterno retorno.

El lector de *Zarathustra* puede fácilmente pensar que la idea del superhombre, conjugada con la de la transformación de los valores, es la principal de la obra. Y puede sentirse inclinado a concluir que Nietzsche aboga, en definitiva, por un desarrollo constante de las potencias del hombre. Pero Zarathustra no es únicamente el profeta del superhombre sino también el maestro de la doctrina del eterno retorno. Además, en *Ecce Homo*, Nietzsche nos informa de que la idea fundamental de *Zarathustra* es la del eterno retorno, que considera «la más alta fórmula de la actitud afirmativa hacia la vida que se haya logrado jamás».[620] También nos dice que este «pensamiento fundamental»[621] de la obra aparece por vez primera en el aforismo último de *La Gaya Ciencia*. Si, por lo tanto, la doctrina del eterno retorno es la idea fundamental de *Zarathustra*, difícilmente podemos menospreciarla considerándola una excrecencia extraña en la filosofía de Nietzsche.

Seguramente Nietzsche halló la idea del eterno retorno deprimente y opresiva, pero, como pronto afirmó, la usó como prueba de su fortaleza, de su capacidad de decir «sí» a la vida tal como es. Así, en el notable aforismo de *La Gaya Ciencia* imagina a un espíritu apareciendo ante él y diciéndole que su vida, hasta en sus detalles más nimios, retornará de nuevo innumerables veces. Se plantea entonces si ha de dejarse vencer por este pensamiento y maldecir al mensajero, o aceptar el mensaje con un espíritu de afirmación de la vida, considerando que el eterno retorno coloca el sello de la eternidad sobre el mundo del devenir. De modo similar, en *Más allá del bien y del mal*, habla del hombre que acepta el mundo, el cual desea jugar de nuevo un sinnúmero de veces, y que grita encare no sólo al juego sino también a los actores. Nietzsche esgrime la idea contra la «estrechez y la simplicidad mitad alemanas, mitad cristianas»[622] con la que se presenta el pesimismo de la filosofía de Schopenhauer. Además, en la tercera parte de *Zarathustra*, habla del sentimiento de disgusto ante el hecho de que, aun el hombre más inferior retornará, y que él mismo

ha de «volver de nuevo a su propio yo para vivir una vida idéntica, en sus más importantes y en sus más nimios acontecimientos».[623] Entonces procede a dar la bienvenida a ese retorno. «Oh, ¿cómo podría no arder en esta eternidad, en este círculo que enlaza los círculos: el círculo del retorno?»[624] Asimismo, en las notas para su *magnum opus* se refiere varias veces a la teoría del eterno retorno como un gran pensamiento disciplinario, opresivo y liberador a la vez.

Al mismo tiempo, presenta la teoría como una hipótesis empírica, y no meramente como un pensamiento aleccionador o una prueba de la fuerza interior. Leemos así que «el principio de conservación de la energía exige el retorno *eterno*», [625] Si podemos considerar el mundo como un *quantum* determinado de fuerza o energía y como un número determinado de centros de fuerza, se sigue de ello que el proceso del mundo habrá de tomar la forma de sucesivas combinaciones de centros, siendo el número de tales combinaciones determinable en principio, es decir, finito. «En un tiempo infinito se deberían haber dado todas las combinaciones posibles. Como entre cada combinación y su retorno subsiguiente tendrían que darse todas las otras combinaciones posibles, y como cada una de ellas condiciona la sucesión total de combinaciones en las mismas series, ha de existir un ciclo de series absolutamente idénticas.»[626]

Una de las razones principales de la insistencia de Nietzsche en la teoría del eterno retorno es que le permite salvar un vacío de su filosofía. Traza sobre el flujo del devenir la imagen del ser, sin crear un ser que trascienda al universo. Además, al impedir la introducción de una deidad trascendente, corta el paso al panteísmo, a una nueva introducción subrepticia del concepto de Dios bajo el nombre de universo. De acuerdo con Nietzsche, si decimos que el universo nunca se repite, pero siempre está creando nuevas formas, manifestamos un anhelo de la noción de Dios. El propio universo se asimila al concepto de un Dios creador, y tal asimilación es excluida por la teoría del eterno retorno. La teoría excluye también, evidentemente, la idea de un «más allá» personal, sin embargo, crea un sustituto de la misma aunque la posibilidad de vivir la propia vida de nuevo, en todos sus detalles y un número sin fin de veces, sólo pueda ejercer una atracción muy limitada. En otras palabras, la teoría del eterno retorno expresa la resuelta voluntad de Nietzsche de aceptar el mundo (*Diesseitigkeit*). El universo está cerrado en sí mismo, su significación es puramente inmanente, y el hombre verdaderamente fuerte, el auténtico hombre dionisíaco, afirmará este universo con firmeza, con coraje y aun con alegría, despreciando el escapismo como una manifestación de debilidad.

Se ha dicho algunas veces que la teoría del eterno retorno y la del superhombre son incompatibles. Pero tal afirmación tiene escaso valor argumental, y difícilmente podemos decir que son lógicamente incompatibles. La teoría de los ciclos de retorno no excluye la del deseo del superhombre, o del superhombre mismo. Si bien es cierto

que la teoría del eterno retorno elimina el concepto del superhombre como objetivo final de un proceso de creación no repetible, también lo es que Nietzsche no admite tal concepto, sino que, por el contrario, lo excluye por considerarlo una reintroducción subrepticia de una interpretación teológica del universo.

6. Consideraciones sobre la filosofía de Nietzsche.

Algunos discípulos de Nietzsche han procurado transformar su pensamiento en un sistema, que aceptan como una especie de evangelio e intentan propagar. Pero, hablando en términos generales, su influencia ha tomado la forma de pensamiento estimulante en distintas direcciones. Esta influencia estimulante ha sido muy amplia, pero no ha tenido un carácter uniforme. Nietzsche ha significado distintas cosas para distintas gentes. En el campo de la moral y de los valores, por ejemplo, ha contribuido al desarrollo de una crítica naturalista de la moral, en unos casos, mientras que en otros ha llevado a elaborar un fenomenología de los valores. Otras personas, con una mente filosófica menos académica, se han sentido más atraídas por su teoría de la transformación de los valores. En el campo de la filosofía social y cultural algunos lo han utilizado para atacar a la democracia y al socialismo en favor de doctrinas como el nazismo, mientras que otros lo han presentado como un gran europeo, o un gran cosmopolita, un hombre que estaba por encima de cualquier punto de vista nacionalista. Para algunos ha sido, sobre todo, el hombre que diagnosticó la decadencia y el inminente colapso de la civilización occidental, y para otros su filosofía encarnaba el auténtico nihilismo, para el cual él precisamente proclamaba poseer el remedio. En el campo de la religión es para unos un ateo radical, empeñado en demostrar la perniciosa influencia de las creencias religiosas; otros han visto tras su vehemente ataque al cristianismo la evidencia de una preocupación fundamental por el problema de Dios. Algunos lo han analizado principalmente desde el punto de vista literario, como un hombre que supo desarrollar la potencialidad del lenguaje alemán; otros, como Thomas Mann, han sido influidos por su distinción entre los puntos de vista y las actitudes apolíneas y dionisíacas; otros aún, se sienten atraídos por sus análisis psicológicos.

Evidentemente, el método de expresión de Nietzsche es responsable, en parte, de esta diversidad de interpretaciones, ya que muchos de sus libros consisten en

aforismos. Sabemos que en algunos casos anotaba los pensamientos que le asaltaban en sus paseos solitarios y los unía después formando un libro. Los resultados son los que de un método tal se puede esperar. Por ejemplo, una reflexión sobre la sumisión de la vida burguesa, y el heroísmo y el autosacrificio presentes en la guerra y en el carácter del guerrero, da lugar a un aforismo o a un pasaje en favor de la guerra y de los guerreros en un momento, mientras que en otra ocasión la reflexión sobre el mismo tema le lleva a escribir sobre la destrucción y la devastación, sobre la pérdida de los mejores elementos de la nación, a menudo sin ganancia apreciable para ésta, sólo en beneficio de un puñado de individuos egoístas, y a concluir condenando la guerra como estúpida y suicida, igual para los vencedores que para los vencidos. De este modo, el comentador tanto puede presentar a Nietzsche como un amante de la guerra, como considerarlo un pacifista. Todo lo que se requiere para aclarar la cuestión es una selección cuidadosa de los textos.

Complica la situación, evidentemente, la relación de la filosofía de Nietzsche con su vida y sus problemas personales. Podemos, además de centrar la atención en la palabra escrita, desarrollar una interpretación psicológica de su pensamiento y, tal como antes apuntamos, es posible hacer una interpretación existencial del significado del todo complejo que forman su vida y su obra.

Es indiscutible que Nietzsche fue, en algunos aspectos, un pensador agudo y profético. Consideremos, por ejemplo, sus investigaciones en el campo de la psicología. Aunque no aceptemos como válido todo su análisis, debemos reconocer que formuló un número importante de ideas que han pasado a ser de uso común en la moderna psicología. Basta con que consideremos su teoría de los ideales y motivaciones que operan encubiertamente o su concepto de la sublimación. Su uso del principio de la voluntad de poder como clave de la psicología humana es una idea que encuentra su expresión clásica en la teoría psicoanalista de Alfred Adler, aunque podamos añadir que Nietzsche lo exagera en extremo, y que, cuanto más amplia se hace la idea, más indefinido pasa a ser su contenido.[627] Al mismo tiempo, el experimento de Nietzsche de usarla como clave de la vida psíquica del hombre, lleva a centrar la atención sobre la actuación de un impulso poderoso, aunque no sea único. Además, si nos detenemos a contemplar los acontecimientos del siglo XX, a la luz de la predicción nietzscheana de la llegada de los «nuevos bárbaros» y de las guerras mundiales, no podemos dejar de reconocer que tuvo una profunda visión de la situación, muy superior a la de sus contemporáneos que se entregaban a una fe optimista y complaciente en la inevitabilidad del progreso.

Aunque Nietzsche tuvo una visión clara en muchas cuestiones, fue, sin embargo, miope en otras. Por ejemplo, cometió un fallo al no haber prestado atención suficiente al problema de si su distinción entre vida ascendente y descendente, y la que estableció entre tipos superiores e inferiores de hombres, no presuponía tácitamente

una auténtica objetividad de los valores que él rechazaba. Podría, claro está, hacerlo cuestión de gusto y de preferencia estética, tal como afirmó a veces. Pero entonces puede plantearse un problema semejante respecto a los valores estéticos, aunque quizá la distinción entre lo alto y lo bajo pase a ser simplemente cuestión de sentimiento subjetivo y no se exige que los sentimientos de uno hayan de ser aceptados por los demás como una norma. Además, como ya hemos indicado antes, Nietzsche no prestó la atención necesaria al problema de cómo el hombre puede imponer una estructura inteligible al flujo del devenir, estando él mismo sometido a dicho flujo, y existiendo como sujeto sólo como parte de la estructura que intenta imponer.

En lo que respecta a la actitud de Nietzsche hacia el cristianismo, su ataque cada vez más violento contra él va acompañado de una progresiva incapacidad de hacerle justicia. Puede decirse que la vehemencia de su ataque es expresión en parte de una tensión interna y de una incertidumbre que intenta ahogar.[628] Como él mismo decía, tenía sangre de teólogos en sus venas. Pero, si hacemos abstracción de la vehemencia y la unilateralidad de su ataque al cristianismo en particular, podemos decir que esta actitud forma parte de su campaña general contra todas las creencias y todas las filosofías que, como el idealismo metafísico, atribuye al mundo, a la existencia humana y a la historia, un significado, un propósito, o una meta, distinto al impuesto libremente por el hombre mismo.[629] El rechazar la idea de que el mundo ha sido creado por Dios con un propósito, o que es la automanifestación de la idea absoluta del espíritu, da al hombre la libertad de atribuir a la vida el sentido que él quiera darle. Y la vida no tiene otro sentido.

La idea de Dios, sea teísta o panteísta, da así paso al concepto del hombre como ser que da sentido al mundo y crea valores. ¿No podríamos, sin embargo, decir que es, en último término, el propio mundo el que tiene la última palabra, y que el hombre, que le otorga sentido y establece la moral, es absorbido como una mota insignificante de polvo por los ciclos sin sentido de la historia? Si esto es así, el esfuerzo del hombre para dar sentido y valor a su vida aparece como un «No» desafiante, como un rechazo a la falta de sentido del universo, más que como una actitud positiva respecto a éste.[630] ¿Debemos por el contrario decir que la interpretación del mundo como carente de un sentido preestablecido, o de un propósito, y como una serie de ciclos sin fin es una ficción que manifiesta la voluntad de poder del hombre? Si así es, la cuestión de si el mundo tiene o no un sentido dado, o un propósito, sigue en pie.

Una cuestión final. Los filósofos profesionales que leen a Nietzsche pueden interesarse especialmente en su crítica de la moral, o en su análisis fenomenológico, o en sus teorías psicológicas, pero lo que probablemente llame la atención del lector común son los remedios que el filósofo expone contra la amenaza de lo que

denomina nihilismo, la crisis espiritual del hombre moderno. Será su idea de la transformación de los valores, su concepción del orden de rangos y el mito del superhombre lo que atraerá su atención. Podemos decir, sin embargo, que lo realmente significativo, en lo que podríamos llamar el aspecto no académico de Nietzsche, no son sus supuestos antídotos contra el nihilismo sino más bien su propia existencia y su pensamiento, como expresión dramática de una viva crisis espiritual para la cual no hay ninguna salida en su propia filosofía.

Capítulo XXIII Mirada retrospectiva y panorama actual

1. Algunos problemas suscitados por la filosofía alemana del siglo XIX.

Kant pretendió superar lo que conceptuaba como el escándalo de los sistemas metafísicos contradictorios, y establecer la filosofía sobre bases seguras. También vimos cómo Fichte insistía en que la filosofía era la ciencia fundamental, en la que todas las otras se basaban. Pero cuando afirmaba esto se estaba refiriendo, claro está, a la *Wissenschaftslehre*, es decir, a su propia filosofía. Y su sistema es sólo uno más entre las series de interpretaciones personales, aunque interesantes y hasta fascinantes a veces, de la realidad, que surgen en el siglo XIX como los altos picos de una cordillera en el horizonte. Otros ejemplos son, el teísmo especulativo de Schelling, el idealismo absoluto de Hegel, la filosofía del mundo como voluntad y representación de Schopenhauer, la visión de Kierkegaard de la historia humana y la filosofía de Nietzsche de la voluntad de poder. Sólo un hombre muy arriesgado podría afirmar que tal serie proporcionaba una confirmación empírica de la validez de la afirmación de Fichte a favor del carácter científico de la filosofía.

Puede decirse, en verdad, que las diferencias entre las filosofías, aunque son considerables, no prueban que la filosofía no tenga un valor cognoscitivo, pues pudiera ser que cada filósofo expresase una verdad, la aprehensión de un aspecto real de la vida humana y de la historia, y que estas verdades fuesen complementarias entre sí. Es decir, el elemento de conflicto no surge de una incompatibilidad entre las ideas fundamentales sobre las que descansan los distintos sistemas, sino más bien del hecho de que cada filósofo exagera un aspecto del mundo o de la vida y de la historia humana, transformando así una parte en el todo. Por ejemplo, Marx centra su atención en los aspectos reales del hombre y de la historia humana; y no hay ninguna incompatibilidad fundamental entre estos aspectos y, digamos, los aspectos religiosos de la existencia humana en los que se centra Schelling. La incompatibilidad surge cuando Marx transforma una idea que expresa un aspecto parcial del hombre y de la historia en la clave para resolver todos los problemas.

Una cuestión que plantea este modo de enfocar las cosas es que elimina los

axiomas de los sistemas filosóficos, y que ello les priva de su mayor interés. Podría decirse, por ejemplo, que la filosofía de Marx tiene interés precisamente a causa del elemento de exageración que permite contemplar toda la historia humana con una cierta perspectiva. Si privamos al marxismo de axiomas tales como el de que sin una base económica en la vida del hombre no existiría arte, filosofía o ciencia, perdería una gran parte de su interés y todo su carácter provocador. Del mismo modo, si limitarnos en la filosofía de Nietzsche la idea de que la voluntad de poder, o de alcanzar el poder, a uno más de los factores influyentes en la vida humana, sería compatible con una versión reducida del marxismo, pero sólo a cambio de ser reducida ella misma a una proposición perfectamente obvia.

Un modo posible de refutar esta línea de argumentación sería decir que las exageraciones en un sistema filosófico servían a un propósito útil. Es precisamente la exageración el elemento que destaca y atrae la atención, y que sirve para llevarnos de un modo eficaz a la verdad básica que contiene el sistema. Una vez digerida esta verdad, podemos olvidarnos de la exageración. No es tanto cuestión de destruir el sistema como de usarlo como un medio de percepción, y olvidarnos después del instrumento por medio del cual pudimos percibir, a menos que necesitemos referirnos de nuevo a él para volver sobre la percepción cuestionada.

Pero aunque esta línea de pensamiento no deje de ser razonable en sí, nos es de poca utilidad para apoyar la afirmación de Fichte de que filosofía es la ciencia de las ciencias. Supongamos que reducimos las filosofías de Schopenhauer, Marx y Nietzsche a proposiciones como la de que existe gran cantidad de mal y de sufrimiento en el mundo, la de que tenemos que producir comida y consumirla antes que desarrollar las ciencias, y la de que la voluntad de poder puede operar en forma simulada e indirecta. Tenemos entonces tres proposiciones, las dos primeras son obvias para la mayoría de la gente, mientras que la tercera, que es la más interesante, es una proposición psicológica. Ninguna sería designada normalmente como una proposición filosófica. Las proposiciones filosóficas de Schopenhauer, Marx y Nietzsche pasarán a ser así instrumentos para arrastrar la atención hacia otro tipo de proposiciones y éstas no serán, evidentemente, todas las que tenía en el pensamiento Fichte cuando afirmó que la filosofía era la ciencia básica.

Podría objetarse que sólo he centrado mi atención en los sistemas más originales, en los picos de las montañas, y que he olvidado las faldas, los movimientos generales del neokantismo. Podría aducirse que, si bien es cierto que, si buscamos interpretaciones altamente personales e imaginativas del universo y de la vida humana, debemos buscarlas en los filósofos famosos, también lo es que, para encontrar un trabajo más humilde en filosofía, unos esfuerzos de paciente cooperación para resolver los distintos problemas, debemos acudir a los movimientos generales en los que las tendencias particulares se sumergen en lo universal.

¿Es cierto esto, sin embargo? Entre los neokantianos, por ejemplo, existen, claro está, lazos de familia que justifican esta denominación que implica un movimiento definido, distinto de otros. Pero si nos detenemos a analizarlo cuidadosamente, no sólo descubrimos distintas tendencias generales en el movimiento, sino también una multitud de filosofías individuales. En el movimiento de los metafísicos inductivos, unos filósofos usan una idea como clave para interpretar el mundo, mientras que otros no lo hacen. Wundt usa su interpretación voluntarista de la psicología humana como base para una filosofía general, mientras que Driesch usa como base su teoría de las entelequias, derivada de su estudio de los procesos biológicos. Realmente, un sentido de la proporción y las exigencias de la economía mental sugieren que es mejor en muchos casos olvidar o dejar que sean absorbidos los sistemas individuales por el conjunto del movimiento general. Esto, claro está, no altera el hecho de que cuanto más de cerca estudiamos la filosofía del siglo XIX, más percibimos que las corrientes generales tienden a diferenciarse en filosofías individuales. Realmente, no es exagerado afirmar que en este siglo cada profesor de filosofía parece considerar necesario elaborar su propio sistema.

Puede haber, por supuesto, distintas opiniones dentro de la estructura de una convicción común sobre la naturaleza y la función de la filosofía. Así, los neokantianos estaban más o menos de acuerdo respecto a los límites de la filosofía. Aunque los puntos de vista opuestos acerca de su naturaleza y su función no han de coexistir necesariamente con puntos de vista y aun con sistemas distintos, es innegable que en el pensamiento alemán del siglo XIX existían concepciones muy distintas de lo que la filosofía debía ser. Cuando Fichte, por ejemplo afirmaba que la filosofía tenía que ser una ciencia, quería decir que debía derivarse sistemáticamente de una verdad fundamental. Los metafísicos inductivos, sin embargo, tenían una idea distinta de la filosofía. Y si centramos nuestra atención en Nietzsche, nos encontraremos con que rechaza el concepto de verdad absoluta y subraya los fundamentos valorativos de los diferentes tipos de filosofía, los juicios de valor que dependen de los tipos de hombres que los formulan.[631]

No es necesario decirlo: el hecho de que dos filósofos difieran no prueba por sí mismo que uno de ellos tenga razón. Y aunque ambos estén equivocados, otros filósofos pueden estar en lo cierto. Al mismo tiempo los sistemas contradictorios del siglo XIX, y aún más, los puntos de vista en contradicción sobre la naturaleza y el alcance de la filosofía, muestran que el intento de Kant de establecer definitivamente la verdadera naturaleza y la función de la filosofía era, desde el punto de vista histórico, imposible. Los viejos problemas se replantean por sí mismos con renovada fuerza. ¿Puede ser una ciencia la filosofía? ¿Cómo? ¿Qué tipo de conocimiento podemos buscar legítimamente a través de ella? ¿Ha sido la filosofía superada por el crecimiento y el desarrollo de las ciencias particulares? ¿Posee todavía un campo

propio? ¿Cuál es ese campo? ¿Cuál es el método apropiado para investigarlo?

No debe sorprendernos demasiado que el juicio de Kant acerca de la naturaleza y los límites de la filosofía científica no haya logrado una aceptación universal, pues guardaba estrecha relación con su propio sistema. Dicho de otro modo, era un juicio filosófico como los de Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche, Eucken y muchos otros. De hecho, teniendo en cuenta que no estamos haciendo una proposición acerca del uso corriente y convencional de los términos o acerca de los distintos usos del vocablo «filosofía» en la historia, cualquier pronunciamiento que podamos hacer sobre la «verdadera» naturaleza y la función de la filosofía es un juicio filosófico, hecho desde una determinada filosofía, y que expresa o implica una determinada postura filosófica.

No es, evidentemente, intención del autor sugerir que no deba adoptarse ninguna posición filosófica definida, o que es inadecuado emitir juicios filosóficos sobre la naturaleza y la función de la filosofía. Ni tampoco es su intención sugerir que no puedan aducirse buenas razones para elegir un juicio en lugar de otro. A la vez, no quiero dar en este momento un salto brusco desde mi papel de historiador al papel que me corresponde como portavoz de un sistema filosófico determinado. Prefiero, en lugar de ello, echar una ligera ojeada a algunas de las soluciones, ofrecidas por el pensamiento alemán durante la primera parte del siglo actual, al tipo de problemas que hemos planteado antes. Este procedimiento servirá para proporcionar una especie de puente entre el pasado y el presente.

2. La solución positivista.

Una posible respuesta a las cuestiones relativas al alcance de la filosofía es la que sostiene que las ciencias particulares son únicamente fuentes de conocimiento acerca del mundo, y que la filosofía no posee un campo propio en el sentido de que su función es investigar un nivel o tipo especial de ser. Es, realmente, muy comprensible que, a la vez, los hombres consigan adquirir conocimientos filosóficos del mundo mediante la especulación filosófica, pero en el curso de su desarrollo, las distintas ciencias han ocupado una parte tras otra del campo que antes se asignaba a la filosofía. Ha habido así una substitución gradual de la especulación filosófica por el conocimiento científico, y no debe sorprendernos que los filósofos que piensan que

pueden aumentar nuestro conocimiento de la realidad por medios distintos a los empleados por el método científico de hipótesis, deducción y verificación, sólo logren elaborar sistemas en conflicto, que tal vez posean algún valor estético o alguna significación emotiva, pero que no podemos seriamente atribuirles valor cognoscitivo. Si la filosofía ha de ser científica y no una poesía enmascarada de ciencia, su función ha de tener carácter puramente analítico. Puede, por ejemplo, aclarar algunos de los conceptos fundamentales empleados en las ciencias e investigar sobre la metodología científica, pero no puede adelantarse a las ciencias para añadir o para completar nuestro conocimiento científico del mundo.

Esta actitud general positivista, la convicción de que las ciencias empíricas son la única fuente realmente segura de conocimiento del mundo, está muy extendida. En el siglo XIX alcanzó su expresión clásica en la filosofía de Auguste Comte, y hemos visto que también halló forma, si bien a menor escala, en las corrientes de pensamiento materialistas y positivistas en Alemania. Pero también hicimos notar cómo algunos filósofos alemanes, que representaban esta corriente de pensamiento, fueron más allá de las ciencias particulares para elaborar un punto de vista general. El monismo de Haeckel es un ejemplo. Fue esta tendencia de la filosofía desarrollada dentro de la *Weltanschauung* o visión total, lo que el positivismo del siglo XX se encargó de eliminar.

Una objeción obvia a la reducción de la filosofía a la postura de servidora de la ciencia es que existen cuestiones y problemas que no pertenecen a ninguna ciencia particular, que exigen repuestas que han sido tradicional y propiamente consideradas como pertenecientes al campo de la investigación filosófica. El positivista está, evidentemente, convencido de que las cuestiones acerca de la realidad última o del Absoluto, sobre el origen de los seres finitos, y otras semejantes, no pueden ser solucionadas realmente por los filósofos metafísicos, del tipo de Schelling, por ejemplo. Pero aunque estemos de acuerdo en que tales problemas no han sido, de hecho, satisfactoriamente resueltos, o aunque no estamos en disposición de resolverlos aquí y ahora, podría además demostrarse que el planteamiento y la discusión de tales problemas tiene un gran valor, pues ayuda a mostrar los límites del conocimiento científico y nos recuerda los misterios de la existencia finita. Por lo tanto, una exclusión efectiva de la filosofía metafísica exige el establecimiento de dos tesis complementarias. Debería demostrarse que los problemas metafísicos son insolubles por principio y no que nosotros no estemos en disposición de resolverlos aquí y ahora; debería demostrarse además que los problemas que son insolubles por principio son pseudoproblemas, en el sentido de que no son cuestiones reales, sino expresiones verbales que carecen de un significado claro.

Es precisamente esto lo que los neopositivistas del Círculo de Viena y sus seguidores quisieron mostrar en los años veinte del siglo actual al desarrollar un

criterio de significación, el denominado principio de verificabilidad, que excluiría de un modo efectivo los problemas y las proposiciones metafísicas de entre los problemas y proposiciones significativos. Aparte de las proposiciones puramente formales de la lógica y de la matemática pura, las proposiciones significativas fueron consideradas hipótesis empíricas, cuyo significado coincidía con el previsible, aunque no necesariamente realizable, sistema de verificación en la experiencia sensible. Y, por lo tanto, como es inconcebible una verificación empírica en la experiencia sensible de la proposición de Parménides de que todas las cosas son en realidad un ser que no cambia, ésta no puede ser considerada significativa.[632]

Así establecido, sin embargo, el criterio neopositivista de significancia fue incapaz de evadirse a la crítica, tanto desde fuera como desde dentro del movimiento, y acabó siendo un principio puramente metodológico, útil al propósito de delimitar lo que podría denominarse con propiedad hipótesis científicas o ha llegado a ser tan alterado y recortado que resultó totalmente ineficaz para la tarea de excluir la filosofía especulativa.

El hecho en cuestión es que, según mi opinión, el neopositivismo como filosofía fue un intento de proporcionar una justificación teórica al positivismo como mentalidad o actitud, y que el criterio de significación neopositivista está fuertemente influido por las presunciones filosóficas implícitas en tal actitud. Además, su efectividad como arma contra la filosofía metafísica depende de estos presupuestos no explícitos, pues una vez que lo fuesen, el positivismo aparecería como una discutible filosofía más. Evidentemente, esto no entraña la desaparición del positivismo como mentalidad o actitud. El hecho de la aparición y de la crítica (en parte autocrítica) del neopositivismo ha tenido la gran ventaja de sacar a la luz del día los presupuestos ocultos. Fue uno de los problemas de la mentalidad positivista, que había llegado a estar muy extendida durante el siglo XIX, alcanzar reflexivamente conciencia de sí misma y analizar sus propias presunciones. Realmente, tal autoconciencia fue alcanzada en el campo filosófico y dejó intocadas grandes áreas de la mentalidad positivista. Pero esto simplemente ayuda a ilustrar la necesidad de la filosofía, una de cuyas funciones es precisamente hacer explícitas y someter a examen crítico las presunciones ocultas implícitas en actitudes filosóficas no reflexivas.[633]

3. La filosofía de la existencia.

De acuerdo con los neopositivistas, la filosofía puede llegar a ser científica, pero sólo a costa de hacerse puramente analítica y abandonando cualquier intento de incrementar nuestro conocimiento positivo de la realidad. Otro modo posible de describir la función y la naturaleza de la filosofía es decir que tiene como campo propio todo cuanto se refiere al ser, y negar al mismo tiempo que sea o pueda ser una ciencia, universal o especial, equiparable a las ciencias empíricas particulares. En cierto sentido la filosofía continúa siendo lo que siempre fue, algo referente al ser (*das Sein*) como distinto del *die Seienden*. Era un error suponer que podía erigirse ciencia del ser, pues el ser es inobjetivable, no puede ser objeto de investigación científica. La función primera de la filosofía es despertar en el hombre conciencia del ser que trasciende a todos los seres y los sustenta. Como no puede haber ninguna ciencia del ser, ningún sistema metafísico poseerá validez universal. Los distintos sistemas son claves personales para interpretar al ser, que es inobjetivable. Esto no significa, sin embargo, que carezcan de valor, pues un gran sistema metafísico puede abrirnos la puerta que el positivismo cierra. Hablar del escándalo de los sistemas en conflicto implica una concepción errónea de la verdadera naturaleza de la filosofía, puesto que la objeción únicamente sería válida si la filosofía, para justificarse como tal, fuera una ciencia, y éste no es el caso. Realmente, al proclamar que la filosofía es una ciencia, los metafísicos del pasado han dado motivo para hablar del escándalo de los sistemas diferentes e incompatibles. Pero una vez eliminada tal pretensión, y aceptado que la verdadera misión de la metafísica es la de inculcar al hombre una conciencia del ser envolvente, en el que él y todos los demás seres finitos se apoyan, la base del escándalo desaparece, pues era de esperar que aparecieran distintas interpretaciones personales del ser trascendente. Lo importante es ver en ellas lo que realmente son y no tomar de las proposiciones extravagantes de sus autores sólo en su valor superficial.

Tal punto de vista representa un aspecto de la filosofía del profesor Karl Jaspers (n, 1883). Pero éste combina la aceptación de la afirmación kantiana de que la especulación metafísica no puede proporcionar conocimiento teórico, con una teoría de la «existencia» que muestra la influencia de Kierkegaard. El ser humano puede ser objetivado y estudiado científicamente, por ejemplo, por el fisiólogo y el psicólogo. El individuo se presenta entonces como clasificable de un modo o de otro, pero cuando lo analizamos desde el punto de vista del propio agente libre, desde dentro de la vida escogida libremente, el individuo aparece como lo único existente, como el ser que trasciende libremente lo que ya es y que se crea a sí mismo, por el ejercicio de su libertad. Realmente, desde tal perspectiva, el hombre es siempre la acción, su propio hacer: *Existenz* es siempre existencia posible (*mögliche Existenz*). No se puede

hacer un estudio científico del hombre partiendo de este enfoque. Sólo la filosofía puede analizar e iluminar la «existencia», de modo tal que capacite al individuo existente para entender lo que significa, en términos de su propia experiencia. Puede también dirigir la mirada hacia la acción mediante la cual, especialmente en ciertas situaciones, el individuo llega a tomar conciencia de su finitud y de la presencia envolvente del ser como lo trascendente que sustenta a todos los otros seres. Pero un ser trascendente no puede nunca ser objetivado ni reducido a la conclusión de una demostración o prueba, y el hombre que toma conciencia de él como el complemento inobjetivable y la base de los seres finitos, es libre de afirmarlo, como Kierkegaard, mediante lo que Jaspers denomina «fe filosófica», o de rechazarlo, tal como Nietzsche hace.

No podemos detenernos más en la filosofía de Jaspers;[634] la hemos mencionado, no tanto por ella misma como por mostrar uno de los modos en que el pensamiento alemán de la primera mitad del siglo XIX establece la naturaleza y las funciones de la filosofía. Podemos añadir, sin embargo, que Jaspers, como antes Kant, intenta poner la fe en la libertad humana y en Dios, fuera del alcance de la crítica científica. Podemos ver un retorno evidente a los temas kantianos. La distinción que hace Jaspers entre el hombre visto desde un punto de vista científico externo y desde el punto de vista interno «existencial», corresponde en cierto modo a la distinción kantiana entre el nivel del fenómeno y del noúmeno. Existen al mismo tiempo diferencias evidentes entre Kant y Jaspers. Por ejemplo, el énfasis kantiano en la ley moral, sobre la que basa prácticamente la fe en Dios, desaparece, ocupando su lugar el concepto de Kierkegaard del individuo existencial. Además, la «fe filosófica» de Jaspers, que es una versión más académica del latido de fe de Kierkegaard, se dirige hacia Dios como ser, no, como en el caso de Kant, como instrumento que resume la virtud y la felicidad.

Una objección obvia que podemos hacer a este modo que tiene Jaspers de colocar la metafísica fuera del alcance de la crítica científica es la de que al hablar de libertad y, aún más, del ser, es necesario objetivar lo que de acuerdo con él no puede ser objetivado. Si no podemos objetivar al ser no podemos tampoco mencionarle, sólo podemos permanecer en silencio. Pero se podría, claro está, usando la distinción de Wittgenstein, decir que, para Jaspers, la filosofía intenta «mostrar» lo que no puede «decirse». Realmente el hincapié de Jaspers en la función «iluminadora» de la filosofía apunta en esa dirección.

4. La aparición de la fenomenología; Brentano, Meinong, Husserl, el amplio uso del análisis fenomenológico.

Para los neopositivistas, la filosofía puede ser científica, pero, el mero hecho de serlo no la convierte en una ciencia en el sentido de poseer un campo peculiar y propio. Para Jaspers la filosofía posee en cierto sentido un campo propio,[635] pero no es una ciencia y se mueve en campos distintos a las otras ciencias. Los fenomenologistas, sin embargo, han intentado reivindicar a la filosofía su carácter científico y asignarle algunos ámbitos de actuación.

(I) En estas breves notas sobre la aparición de la fenomenología, no debemos olvidar a Franz Brentano (1838-1917). Después de estudiar con Trendelenburg, Brentano se hace sacerdote católico. En 1872 logró una cátedra en Würzburg, y en 1874 en Viena. Pero en 1873 había abandonado la Iglesia, y su situación de ex sacerdote casado hacía difícil su vida como profesor universitario en la capital austríaca, por lo que en 1895 renunció a la cátedra y fijó su residencia en Florencia, de donde más tarde, al estallar la Primera Guerra Mundial, se trasladó a Suiza.

En 1874 publicó un libro titulado *Psycologie vom empirischen Standpunkt*.[636] La psicología empírica, afirma, no es la ciencia del alma, término lleno de implicaciones metafísicas, sino una ciencia de los fenómenos psíquicos. Cuando Brentano habla de la psicología empírica se refiere a la psicología descriptiva más que a la genética, y la psicología descriptiva es para él un análisis de los actos psíquicos o de los actos de la conciencia en relación con objetos «inexistentes», es decir, con objetos contenidos dentro de los actos mismos. Toda conciencia es conciencia *de*. Pensar es pensar alguna cosa y desear es desear alguna cosa. Por tanto cada acto de conciencia es «intencional», «implica» un objeto. Y podemos considerar el objeto como implícito y como inexistente, sin plantearnos la problemática de su situación y su naturaleza extramental.

Esta teoría de la intencionalidad de la conciencia, que retrocede al pensamiento aristotélico-tomista, no es en sí misma una teoría subjetivista. La psicología descriptiva, tal como Brentano la interpreta, no dice que los objetos de la conciencia no posean existencia independiente, sino que los considera como inexistentes, por la buena razón de que está analizando los actos psíquicos, o actos de la conciencia y no las cuestiones ontológicas relativas a la realidad extramental.

Está claro que para analizar la conciencia uno se puede concentrar en los objetos inexistentes de ella, o en la referencia intencional como tal. Brentano tiende a concentrarse en el segundo aspecto, distinguiendo tres tipos principales de referencia intencional. El primero es la simple representación, en la que no se plantean

problemas de verdad o falsedad. El segundo es un juicio que implica aceptación (*Anerkkenen*) o rechazo (*Verwerfen*), en otras palabras: afirmación o negación. En tercer lugar están los movimientos de la voluntad y de los sentimientos (*Gemütsbewegungen*), donde las actitudes o estructuras fundamentales de la conciencia son amor y odio, o, como también dice Brentano, placer y desagrado.

Podemos añadir que, así como Brentano creyó en la existencia de juicios lógicos evidentemente verdaderos creyó también que existían sentimientos morales realmente correctos o verdaderos. Es decir, hay bienes, objetos de aprobación moral o de placer, que son realmente, y siempre, preferibles. Pero, desde el punto de vista de la fenomenología, la aportación importante del pensamiento de Brentano es la doctrina de la intencionalidad de la consciencia.

(II) Las reflexiones de Brentano ejercieron influencia sobre un número de filósofos agrupados generalmente bajo la denominación de Escuela Austríaca, como Anton Marty (1847-1914), profesor en Praga, Oskar Kraus (1872-1942), un discípulo de Marty, también profesor en Praga, y Carl Stumpf (1848-1936), que fue un relevante psicólogo y tuvo a Edmund Husserl entre sus discípulos.

Debemos hacer, sin embargo, mención especial de Alexius Meinong (1853-1920), alumno de Brentano en Viena y profesor de filosofía, más tarde, en Graz. En su teoría de los objetos (*Gegenstandstheorie*) distingue diferentes tipos de ellos. En la vida ordinaria entendemos por el término «objetos» cosas particulares existentes, como árboles, piedras, mesas, etc. Pero si consideramos «objetos» como los objetos de la conciencia, podemos ver fácilmente que también existen otros tipos, de los mismos, aparte de los generalizados. Por ejemplo hay objetos ideales, como valores y números, a los que podemos atribuir realidad, aunque no existan del mismo modo que existen los árboles y las vacas. Hay además objetos imaginarios, como una montaña de oro o el rey de Francia. No existe una montaña de oro, no hay rey en Francia desde hace muchos años. Pero si podemos hablar de montañas de oro, debemos estar refiriéndonos a algo, pues hablar de nada es no hablar. Hay un objeto presente en la conciencia, aun cuando no exista extramentalmente una cosa existente que se le corresponda.

La teoría de las descripciones de Bertrand Russell fue creada para enmarañar la línea de argumentación de Meinong y despoblar el mundo de objetos reales en algún sentido, pero que no existen. Esto es, sin embargo, irrelevante para nuestros propósitos. El punto principal es que la teoría de Meinong ayudó a centrar la atención sobre los objetos, considerados precisamente como objetos de la conciencia, como, usando la terminología de Brentano, inexistentes.

(III) El fundador real del movimiento fenomenológico fue, sin embargo, Edmund Husserl (1859-1938) y no Brentano o Meinong. Después de haber terminado su doctorado en matemáticas, Husserl asistió a las clases de Brentano en Viena (1884-

1886), y bajo su influencia se consagró a la filosofía. Fue profesor de filosofía en Göttingen, y más tarde en Freiburg-im-Breisgau, donde tuvo por discípulo a Martin Heidegger.

En 1891 publicó una *Philosophie der Arithmetik*. (*Filosofía de la Aritmética*), en la que mostró una cierta tendencia al psicologismo, es decir, a fundamentar la lógica en la psicología. Por ejemplo, el concepto de multiplicidad que es esencial para el concepto de número está basado en el arto psíquico de agrupar juntos diversos contenidos de la conciencia en una representación. Este enfoque fue criticado por el célebre matemático y lógico Gottlob Frege (1848-1925), y Husserl, en sus *Logische Untersuchungen* (*Investigaciones Lógicas*, 1900-1901) sostiene claramente que la lógica no es reductible a psicología.[637] La lógica se ocupa de la esfera del significado, esto es, de lo que es significado (*gemeint*) o entendido, no de la sucesión de los auténticos actos psíquicos. En otras palabras, debemos distinguir entre conciencia, como un complejo de datos psíquicos, sucesos o experiencias (*Erlebnisse*), y los objetos de la conciencia que se significan o entienden. Estos últimos «aparecen» para, o por, la conciencia, y en este sentido son fenómenos. Sin embargo los primeros no aparecen, son vividos o experimentados a través de ella (*erlebt*). Evidentemente esto no significa que los actos psíquicos no puedan ser reducidos a fenómenos por reflexión; sin embargo, si los consideramos según aparecen en la conciencia, no son actos psíquicos reales.

Esto implica una distinción entre significados y cosas, distinción que tiene considerable importancia. El no lograr hacer tal distinción fue una de las principales razones de que los empiristas se vieran obligados a negar la existencia de ideas o conceptos universales. Las cosas, incluidos los actos psíquicos reales, son todas individuales o particulares, en tanto que los significados pueden ser universales, y como tales son «esencias».

En la obra *Iden zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (*Ideas para una fenomenología y una filosofía fenomenológica*, 1913), Husserl denomina al acto de conciencia *noesis*, y a su objeto correlativo, lo que es significado o entendido, *noema*. Más adelante habla de la intuición de las esencias (*Wesensschau*). En matemática pura, por ejemplo, hay una intuición de las esencias que da origen a proposiciones que no son generalizaciones empíricas, sino que pertenecen a un tipo diferente, el de las proposiciones *a priori*. La fenomenología en general es el análisis descriptivo de las esencias o estructuras generales. Podría por tanto haber una fenomenología de los valores. Pero podría existir también un análisis fenomenológico de las estructuras fundamentales de la conciencia, supuesto, claro está, que estas estructuras estén «reducidas» a esencias o *eidé*.

Una cuestión en la que Husserl insiste es la de la suspensión del juicio (la denominada *epojé*) en lo que respecta a la posición o referencia ontológica o

existencial de los objetos de la conciencia. Por medio de esta suspensión, se dice que la existencia es «puesta entre paréntesis». Supongamos, por ejemplo, que queremos desarrollar un análisis fenomenológico de la experiencia estética de belleza. Para ello suspenderemos todo juicio sobre la subjetividad u objetividad de la belleza en un sentido ontológico, y dirigiremos nuestra atención simplemente a la estructura esencial de la experiencia estética, tal como «aparece» en la conciencia.

La razón por la que Husserl insiste en la suspensión del juicio resulta evidente al considerar las implicaciones del título de una de sus obras, *Philosophie als strenge Wissenschaft* (*Filosofía como ciencia estricta*, 1910-1911). Como Descartes, Husserl quiso colocar a la filosofía sobre bases firmes, y, en su opinión, para hacer esto es necesario ir más allá de todas las presunciones, hasta el punto en que uno no pueda tener duda. Ahora bien, en la vida ordinaria hacemos todo tipo de suposiciones existenciales, acerca, por ejemplo, de la existencia de los objetos físicos independientemente de la conciencia. Deberíamos, por tanto, prescindir de esta «actitud natural» (*natürliche Einstellung*), o ponerla entre paréntesis. No se trata de que la actitud natural sea equivocada y que las suposiciones que implica estén justificadas, sino de que metodológicamente debemos prescindir de tales suposiciones e ir más allá a la conciencia misma de la cual es imposible dudar o prescindir. Además no podemos, por ejemplo, discutir provechosamente la posición ontológica de los valores, mientras no esté completamente claro aquello de lo que estamos hablando, lo que valor «significa», y esto es lo que nos revela el análisis fenomenológico. Por tanto la fenomenología es filosofía fundamental, debe preceder y fundamentar cualquier filosofía ontológica y toda metafísica.

Como ya he apuntado antes, el empleo que Husserl hace de la *epojé* recuerda el método de la duda usada por Descartes. De hecho, Husserl vio en la filosofía de Descartes, una cierta anticipación de la fenomenología. Al mismo tiempo, insistió en que la existencia de un yo, en el sentido de substancia espiritual, o como Descartes dijo, una «cosa pensante» (*res cogitans*) debe ser puesto en entredicho. Está claro que el ego no puede ser simplemente eliminado, pero el sujeto que se requiere como correlativo al objeto de la conciencia es simplemente el yo puro o trascendental, el sujeto puro en cuanto tal, no un alma o una substancia espiritual, cuya existencia es algo que no debemos enjuiciar desde el punto de vista de la fenomenología pura.

El uso metodológico de la *epojé* no hace, por sí solo, a Husserl idealista. Decir que la existencia de la conciencia es la única entidad innegable o indudable, no es necesariamente decir que la conciencia es lo único existente. Sin embargo, Husserl da el paso hacia el idealismo al intentar deducir la conciencia del yo trascendental y hacer la realidad del mundo dependiente de tal consciencia. Ninguna cosa puede concebirse sino como objeto de la conciencia. Por lo tanto el objeto ha de estar constituido por la conciencia.[638]

Perceptible ya en *Ideas*, esta orientación idealista del pensamiento de Husserl aparece con más claridad en *Formale und transzendentale Logik*. (*Lógica formal y trascendental*, 1929), donde la lógica y la ontología tienden a coincidir, y en *Méditations cartésiennes* (*Meditaciones cartesianas*, 1931). Es comprensible que este paso al idealismo no favoreciese la aceptación por parte de otros fenomenologistas del uso que Husserl hacía en principio de la *epojé*. Martin Heidegger, por ejemplo, rechazó firmemente la exigencia de la *epojé* e intentó usar el método fenomenología) para desarrollar una filosofía del ser no idealista.

(IV) El análisis fenomenológico puede utilizarse provechosamente en varios campos. Alexander Pfänder (1870-1941) lo aplicó a la psicología, Oskar Becker (n. 1889), discípulo de Husserl, a la filosofía y a las matemáticas, Adolf Reinach (1883-1917) a la filosofía del derecho, Max Scheler (1874-1928) al campo de los valores, y otros en los campos de la estética y de la conciencia religiosa. Pero hacer uso del método no implica ser «discípulo» de Husserl. Scheler, por ejemplo, fue por sí mismo un eminente filósofo. El análisis fenomenológico ha sido utilizado por pensadores cuya posición filosófica general es marcadamente distinta de la de Husserl. Baste con mencionar a los existencialistas franceses Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty (nacidos en 1905 y 1908, respectivamente) o a los tomistas contemporáneos.

No está fuera de razón afirmar que la amplia utilización del análisis fenomenológico constituye, no sólo un testimonio elocuente de su valor, sino también de que es un factor unificante. También podemos decir que la exigencia de Husserl de la epojé ha sido generalmente menospreciada o rechazada, y que la fenomenología se ha usado dentro de las estructuras de los distintos filósofos para poner fin a los conflictos entre sistemas, más que como fundamento de una filosofía, lo que no satisface totalmente las primitivas esperanzas de Husserl. Además, la naturaleza de lo que se denomina análisis fenomenológico puede también cuestionarse. Por ejemplo, aunque la relación entre la fenomenología continental y el análisis conceptual o «lingüístico» que se practica en Inglaterra, es uno de los principales temas que permiten un diálogo fructífero entre grupos de filósofos, que en otros aspectos pueden encontrar dificultades para entenderse, uno de los principales planteamientos de tal diálogo es precisamente la naturaleza de lo que se denomina análisis fenomenológico. ¿Es legítimo hablar de un análisis fenomenológico de las «esencias»? ¿En qué sentido exacto, si es así? ¿Es el análisis fenomenológico una actividad específicamente filosófica? ¿Es quizá más propio de la psicología, por un lado, y del denominado análisis lingüístico, por otro? No podemos discutir tales cuestiones aquí, pero el hecho de que puedan plantearse sugiere que Husserl fue tan excesivamente optimista como lo fue Descartes, y como lo fueron Kant y Fichte, al suponer que habían superado definitivamente la fragmentación de la filosofía.

5. La vuelta a la ontología; N. Hartmann.

Hemos visto que a finales del siglo XIX, el neokantismo era la filosofía académica dominante, o *Schulphilosophie* en las universidades alemanas. Podemos asociar con esta tradición un interés por las formas de pensamiento y de juicio, más que por las categorías objetivas de las cosas. Sin embargo, fue un discípulo de Cohen y Natorp, en Marburgo, llamado Nicolai Hartmann (1882-1950) quien expresó en su filosofía lo que podemos llamar un retorno a las cosas, y desarrolló una notable ontología realista. Aunque podría parecer fuera de lugar colocarle aquí, y exponer en toda su extensión las ideas de un filósofo que pertenece totalmente al siglo XX, una exposición somera de su línea de pensamiento servirá para ilustrar un enfoque importante de la naturaleza y función de la filosofía.

En sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* (*Principios de una metafísica del conocimiento*, 1921) Nicolai Hartmann pasa del neokantianismo a una teoría realista del conocimiento, y en publicaciones posteriores desarrolla una ontología que toma la forma de un análisis de las categorías de los diferentes modos o niveles del ser. Así en su *Ethik* (*Ética*, 1926) se dedicó al estudio fenomenológico de los valores que posee el ser ideal, mientras que en *Das Problem des geistigen Seins* (*El problema del ser espiritual*, 1933) consideró la vida del espíritu humano tanto en su forma personal como en su objetivación. *Zur Grundlegung der Ontologie* (*Una contribución a la fundación de la ontología*, 1935), *Möglichkeit und Wirklichkeit* (*Posibilidad y realidad*, 1938), *Der Auflau der realen Welt. Grundriss der allgemeinen Kategorienlehre* (*La construcción del mundo real. Esquema de la doctrina general de las categorías*, 1940) y *Neue Wege der Ontologie* (*Nuevas vías en ontología*, 1941) representan la ontología general, mientras que en *Philosophie der Natur* (*Filosofía de la naturaleza*, 1950) presta especial atención a las categorías de los niveles orgánico e inorgánico.[639]

Por lo tanto, el pensamiento de Hartmann se dedica, en general, al estudio de los principios o categorías del ser de estructura universal, tales como unidad o multiplicidad, persistencia y devenir o cambio, ontologías regionales, esto es, análisis de las categorías específicas de los seres inorgánicos, los seres orgánicos, etc. Y de este modo distingue entre ser-ahí (*Dasein*) y ser-así-o-así (*Sosein*). Pero su ontología va tomando la forma de un análisis fenomenológico de las categorías ejemplificado en los seres dados por la experiencia. La idea de ser subsistente, en el sentido del acto infinito de existencia, *ipsum esse subsistens* es totalmente ajeno a su pensamiento. También queda excluida toda metafísica del ser trascendente, en el sentido en que Dios lo es. En realidad la metafísica para Hartmann se debate en problemas imposibles, mientras que la ontología es perfectamente capaz de alcanzar resultados definidos.

La ontología de Hartmann, por lo tanto, es una superación del neokantismo, en la medida en que implica un estudio de las categorías objetivas del ser real. Es una superación del positivismo, en cuanto asigna a la filosofía un campo propio definido, los diferentes niveles o tipos del ser, considerado precisamente como tal. Y aunque Hartmann emplea el método de análisis fenomenológico, no se encierra por ello en la esfera subjetiva a la que la observancia de la *epojé* husserliana le hubiera condenado. Al mismo tiempo, su ontología es una doctrina de categorías, no una metafísica del ser (*Das Sein*) como fundamento de los seres (*Die Seienden*). De acuerdo con él, la filosofía científica no puede investigar acerca del ser, que queda más allá de los seres como tales. Hay en realidad, el ser ideal de los valores que son reconocidos en grados variables por la mente humana, pero aunque estos valores poseen realidad ideal, no existen como tales, y los seres existentes son los que forman el mundo.

6. Metafísica del ser; Heidegger, los tomistas.

(I) La vuelta de la filosofía al pensamiento del ser (*Das Sein*) está representada principalmente, en la filosofía alemana contemporánea, por el enigmático Martin Heidegger (n. 1889). Según Heidegger, toda la filosofía occidental ha olvidado al ser y se ha sumergido en el estudio de los seres.[640] La idea del ser ha significado bien un concepto pleno e indeterminado obtenido pensando independientemente de las características determinadas de los seres, o bien el supremo ser en la jerarquía de los seres, es decir Dios. El ser, como el ser de los seres, como el que vela por los seres y como el que ostenta la dualidad de sujeto y objeto que sirve de presupuesto para el estudio de los seres, es desechado y olvidado, permanece oculto, velado. Heidegger se pregunta, por lo tanto, ¿cuál es el significado del ser? Para él no es ésta una cuestión tan sólo gramatical, es la búsqueda de un desvelamiento del ser de los seres.

El hecho de que el hombre pueda hacerse esta pregunta, muestra, según Heidegger, que tiene un sentido prerreflexivo del ser, y en la primera parte de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*, 1927) inicia un análisis ontológico-fenomenológico del hombre como el ser que es capaz de plantear tal cuestión, y que está, por tanto, abierto al ser. Lo que él llama ontología fundamental se convierte así en un análisis existencial del hombre como «existencia» (*Dasein*). Aunque el propósito de Heidegger es llevar de este modo al ser a mostrarse a sí mismo, nunca logra

realmente ir más allá del hombre, y en la medida en que la finitud y la temporalidad del hombre se aclaran, la obra tiende a dar la impresión, aunque sea incorrecta, de que el ser es para el autor esencialmente finito y temporal. La segunda parte de *Ser y tiempo* no llegó a publicarse.

En los últimos escritos de Heidegger, hay una gran parte dedicada a la apertura del hombre hacia el ser, y a la necesidad de mantenerlo vivo, pero difícilmente puede decirse que haya logrado un ser desvelado. Ni él podría proclamar haberlo hecho. En realidad, aunque Heidegger afirma que el mundo en general y los filósofos en particular han olvidado al ser, parece incapaz de explicar claramente lo que han olvidado, o por qué este olvido puede ser tan desastroso como él asevera.

(II) Las afirmaciones de Heidegger acerca del ser, distintas de su análisis existencial del hombre, son tan proféticas que no podemos decir que añadan algo a la ciencia del ser. La idea de la metafísica como una ciencia del ser, la mantienen mucho más claramente los modernos tomistas especialmente los que emplean lo que ellos llaman el método trascendental. Inspirado en Kant, más particularmente en los idealistas alemanes, como Fichte (puesto que Kant se refiere sólo a la deducción trascendental de las formas del pensamiento) el método transcendental se compone de dos fases principales. Establecer la metafísica como una ciencia es necesario para preparar unos fundamentos que no puedan cuestionarse, y ésta es la fase o momento reductivo.[641] La otra fase consiste en la deducción sistemática de la metafísica desde el punto de partida básico.

El método transcendental es usado por estos filósofos para establecer una metafísica tomista sobre una base segura, desde la cual puedan deducirla sistemáticamente, no para producir un nuevo sistema metafísico, en lo que se refiere al contenido, sino para descubrir nuevas verdades iluminadoras acerca del mundo. Visto desde fuera, parece consistir únicamente en echar el vino viejo en odres nuevos. Al mismo tiempo, es evidente que el problema del método científico tiende inevitablemente a surgir y a crecer en importancia, proporcionalmente a la concentración del interés en la tarea de convertir, tal como sucede con los tomistas en cuestión, la aprehensión irreflexiva implícita del ser en conocimiento explícito sistemáticamente fundamentado.

7. Reflexiones finales.

Este bosquejo, voluntariamente esquemático, de algunas corrientes del pensamiento filosófico alemán de la primera mitad del siglo XX, no da mucha base para que se pueda afirmar que las divergencias entre los sistemas y las tendencias se haya superado. Al mismo tiempo sugiere que, para justificar su pretensión de ser algo más que un auxiliar de las ciencias, la filosofía debe ser metafísica. Si sostenemos que sólo podemos estudiar los aspectos del mundo que analizan las ciencias particulares, la filosofía, si ha de continuar existiendo, debe ocuparse tan sólo de la lógica y de la metodología de las ciencias o del análisis del lenguaje ordinario, pues es evidente que no puede competir con las ciencias sobre su propia base. Para disponer de un campo propio, distinto del análisis del lenguaje ordinario o del de las ciencias, debe considerar a los seres simplemente como tales. Pero si se limita, como con Nicolai Hartmann, a trabajar dentro de las categorías de los diferentes niveles de los seres finitos revelados por la experiencia, el problema crucial del ser o la existencia de los seres se pasa sencillamente por alto; y aunque tal problema se elimine por considerarlo no significativo, puede no estar justificada tal exclusión. Si, por el contrario, admitimos la cuestión como genuinamente filosófica, el problema del Absoluto aparece planteado nuevamente, y quedará demostrado que era correcta la afirmación de Schelling de que no puede plantearse problema filosófico más importante que el de la relación entre la existencia finita y el Absoluto incondicionado.

Esta referencia a Schelling no equivale a la pretensión de volver al idealismo alemán. Yo pienso en el hombre como espíritu en el mundo. El hombre no está sólo localmente presente en el mundo, sino que, por naturaleza, está también implicado en él. Se encuentra en el mundo dependiendo de otras cosas para su vida, para la satisfacción de sus necesidades, para el material de su conocimiento, para su actividad. Además, por el hecho real de que se concibe como ser en el mundo, se separa del mundo; el hombre no está totalmente inmerso en el proceso del mundo. Es un ser histórico, pero en el sentido de que puede objetivar la historia, es un ser suprahistórico. No es posible, claro está, hacer una separación completa entre estos dos aspectos del hombre. Es un ser en el mundo, un ser «mundano», cuando se separa del mundo; y se separa del mundo en cuanto ser en el mundo. Considerado como espíritu, como separado del mundo, es capaz, y de hecho logra, llegar a los problemas metafísicos, logra una unidad apartando o superando la situación sujeto-objeto. Considerado como ser inmerso en el mundo, se inclina, por naturaleza, a considerar estos problemas vacíos e inútiles. En el desarrollo del pensamiento filosófico se repiten estas tendencias o actitudes diferentes, asumiendo formas históricas distintas, históricamente explicables. El idealismo alemán fue una forma históricamente condicionada, de la tendencia o dirección metafísica. La metafísica inductiva fue otra. Podemos apreciar la misma tendencia fundamental, afirmándose en formas diferentes

en las filosofías de Jaspers y Heidegger.

En el plano de la filosofía cada tendencia o actitud procura justificarse teóricamente. Pero la dialéctica continúa. No quiero decir que no exista medio de diferenciar las justificaciones alegadas. Por ejemplo, en tanto el hombre puede objetivarse y contemplarse como objeto de la investigación científica, se siente inclinado a considerar el estudio de su ser-aparte del mundo, o su aspecto espiritual, como carente en cierto modo de sentido. Sin embargo, como ya Fichte advirtió, el mero hecho de que sea él el que se objetiva a sí mismo indica que no puede objetivarse totalmente, y que una reducción fenomenalística del yo es inviable e ingenua. Una vez comprendido esto, surge de nuevo la metafísica. Sin embargo el influjo del aspecto «mundano» del hombre también resurge y los objetivos logrados en un momento se pierden, aunque sólo para volver a ganarlos de nuevo.

Evidentemente, la referencia a las dos tendencias o actitudes basadas en la naturaleza dual del hombre serían una grosera simplificación si las consideráramos como la única clave de la historia de la filosofía. Para explicar el verdadero desarrollo de la filosofía deben tenerse en cuenta muchos otros factores. Aunque no se dan repeticiones simples en la historia, puede esperarse que las tendencias persistentes tiendan a repetirse constantemente en formas históricas variables. Como subrayó Dilthey, quien entiende la historia hace también la historia. La dialéctica de la filosofía refleja la compleja naturaleza del hombre.

La conclusión puede parecer pesimista, puesto que no proporciona ninguna buena razón para suponer que alcancemos nunca un acuerdo universal y definitivo ni aun respecto al alcance de la filosofía. Pero si los desacuerdos fundamentales surgen de la auténtica naturaleza del hombre mismo, difícilmente podemos esperar otra cosa que un movimiento dialéctico, una repetición de ciertas tendencias fundamentales y de ciertas actitudes en diferentes formas históricas. Es esto lo que ha sucedido hasta ahora, a pesar de los bienintencionados esfuerzos de llevar el proceso a una conclusión, y difícilmente puede ser acusado el autor de pesimismo indebido, si espera la continuación del proceso en el futuro.

APÉNDICE.

Bibliografía.

Obras generales.

Abbagnano, N.: *Storia della filosofía: II, parte seconda*. Turín, 1950.

Adamson, T.: *The development of modern philosophy, with other lectures and essays*. Edimburgo, 1908 (2.a ed.).

Alexander, A. B. D.: *A short history of philosophy*. Glasgow, 1922 (3.ª ed.).

Bosanquet, B.: *A history of aesthetic*. Londres, 1892.

Bréhier, E.: *Histoire de la philosophie: II, deuxième partie*. París, 1944. (Esta obra de Bréhier es una de las mejores historias de la filosofía y contiene bibliografías breves, pero útiles.)

— *Histoire de la philosophie allemande*. París 1933 (2.ª ed.).

Castell, A.: *An introduction to modern philosophy in six problems*. Nueva York, 1943.

Catlin, G.: *A history of the political philosophers*. Londres, 1950.

Collins, J.: *A history of modern european philosophy*. Milwaukee, 1954. (Esta obra de un tomista es muy recomendable. Contiene bibliografías útiles.)

— *God in modern philosophy*. Londres, 1960. (Este trabajo contiene tratados de Hegel, Feuerbach, Marx y Kierkegaard.)

De Ruggiero, G.: *Storia della filosofia: IV, la filosofoa moderna. L'età del romanticismo*. Bari, 1948.

Deussen, P.: *Allgemeine Geschichte der Philosophie: II, 3, Neuere Philosophie von Descartes bis Schopenhauer*. Leipzig, 1922 (3.ª ed.).

Devaux, P.: *De Thalès à Bergson. Introduction historique à la philosophie*. Lieja, 1948.

Erdmann, J. E.: *A history of philosophy: II, Modern philosophy*, traducido por W. S. Hough. Londres, 1889, y ediciones posteriores.

Falckenberg, R.: *Geschichte der neuern Philosophie*. Berlín, 1921 (8.ª ed.).

Fischer, K.: *Geschichte der neuern Philosophie*. 10 vols. Heidelberg, 1897-1904. (Esta obra incluye volúmenes diferentes sobre Fichte, Schelling, Hegel y Schopenhauer.)

Fischl, J.: *Geschichte der Philosophie*, 5 vols. III, *Aufklärung und deutscher*

Idealismus. IV, Positivismus und Materialismus. Viena, 1950.

Fuller, B. A. G.: *A history of philosophy*. Nueva York, 1945 (edición revisada).

Hegel, G. W. F.: *Lectures on the history of philosophy*, traducido al inglés por E. S. Haldane y F. H. Simson. Vol. III. Londres, 1895. (La historia de la filosofía de Hegel forma parte de su sistema.)

Heimsoeth, H.: *Metaphysik der Neuzeit*. Múnich, 1929.

Hisrschberger, J.: *The history of philosophy*, traducido por A. Fuerst, 2 vols. Milwaukee, 1959. (El segundo volumen trata de filosofía moderna.)

Höffding, H.: *A history of philosophy* (moderna), traducido por B. E. Meyer, 2 vols. Londres, 1900 (reimpresión americana, 1924).

— *A brief history of modern philosophy*, traducido por C. F. Sanders, Londres, 1912.

Jones, W. T.: *A history of western philosophy: II, The modern mind.* Nueva York, 1952.

Klimke, F., S. J. y Colomer, E., S. J.: *Historia de la filosofía*. Barcelona, 1961 (3.ª ed.).

Marías, J.: *Historia de la filosofía*. Madrid, 1941.

Meyer, H.: *Geschichte der abendländischen Weltanschauung: IV, Von der Renaissance zum deutschen Idealismus: V, Die Weltanschauug der Gegenwart*. Würzburg, 1950.

Oesterreich, T. K.: *Die deutsche Philosophie des XIX Jahrhunderts*. Berlín, 1923 (reproducción, 1953). (Este es el cuarto volumen de la nueva edición revisada de *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Ueberweg. Tiene bibliografías completas y es un buen libro de referencia.)

Randall, H., Jr.: *The making of the modern mind*. Boston, 1940 (edición revisada).

Rogers, A. K.: *A student's history of philosophy*. Nueva York, 1954 (3.ª edición reimpresa). (Un completo libro de texto.)

Russell, Bertrand: *History of western philosophy and its connection with political and social circumstances from the carliest times to the present day*. Londres, 1946, y reimpresiones.

— *Wisdom of the west. An historical survey of western philosophy in its social and political setting*. Londres, 1959. (Sobre filosofía alemana del siglo XIX, es preferible consultar el último libro.)

Sabine, G. H.: *A history of political theory*. Londres, 1941. (Un valioso estudio del tema.)

Schilling, K.: *Geschichte der Philosophie: II, Die Neuzeit*. Múnich, 1953. (Con bibliografía.)

Souilhé, J.: *La philosophie chrétienne de Descartes à nos jours*. 2 vols. París, 1934.

Thilly, F.: *A history of philosophy*, revisado por L. Wood. Nueva York, 1951.

Thonnard, F. J.: *Précis d'histoire de la philosophie*. París, 1941 (edición revisada).

Turner, W.: *History of philosophy*. Boston y Londres, 1903.

Vorländer, K.: *Geschichte der Philosophie. II, Philosophie der Neuzeit*. Leipzig, 1919 (5.ª ed.).

Webb, C. C. J.: *A history of philosophy.* (Home University Library.) Londres, 1915 y reimpresiones.

Windelband, W.: *A history of philosophy, with special reference to the formation and development of its problems and conceptions*. Traducido por J. A. Tufts. Nueva York y Londres, 1952 (reimpresión de la edición de 1901). (Esta importante obra es la historia de la filosofía, según la evolución de los problemas filosóficos.)

— *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, edición preparada por H. Heimsoeth. Con un capítulo del mismo, titulado *Die Philosophie im 20 Jahrhundert mit einer Übersicht über den Stand der philosophie-geschichtlichen Forschung*. Tubinga, 1935.

Wright, W. K.: *A history of modern philosophy*. Nueva York, 1941.

Capítulo I: Obras generales referentes al movimiento idealista alemán.

Benz, R.: *Die deutsche Romantik*, Leipzig, 1937.

Cassirer, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit: III, Die Nachkantischen Systeme*. Berlín, 1920.

Delbos, V.: *De Kant aux Postkantiens*. París, 1940.

Flügel, O.; *Die Religionsphilosophie des absoluten Idealismus: Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer*. Langensalza, 1905.

Gardeil, H.-D.: *Les étages de la philosophie idéaliste*. París, 1935.

Groos, H.: *Der deutche Idealismus und das Christentum*. Múnich, 1927.

Hartmann, N.: *Die Philosophie des deutchen Idealismus*. Berlín, 1960. 2.ª edición (1.ª ed. de 1923-1929, 2 vols.).

Haym, R.: *Die romantische Schule*. Berlín, 1928 (5.ª ed.).

Hirsch, E.: *Die idealistische Philosophie und das Christentum*. Gütersloh, 1926.

Kircher, E.: *Philosophie der Romantik*. Jena, 1906.

Kroner, R.: *Von Kant bis Hegel*. 2 vols. Tubinga, 1921-1924. (Esta obra, así como la de N. Hartmann, son tratados clásicos del tema, desde diferentes puntos de vista.)

Lutgert, W.: *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Gütersloh, 1923.

Maréchal, J., S. J.: *Le point de départ de la métaphysique. Cahier IV: Le système idéaliste chez Kant et les postkantiens*. París, 1947.

Michelet, C. L.: *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*. 2 vols. Berlín, 1837-1838.

— *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*. Berlín, 1843.

Capítulos II-IV: Fichte.

Textos:

Sämmtliche Werke, compilado por I. H. Fichte. 8 vols. Berlín, 1845-1846.

Nachgelassene Werke, compilado por I. H. Fichte. 3 vols. Bonn, 1834-1835.

Werke, compilado por F. Medicus. 6 vols. Leipzig, 1908-1912. (Esta edición no comprende todas las obras de Fichte.)

Fichtes Briefwechsel, compilado por H. Schulz. 2 vols. Leipzig, 1925.

Die Schriften J. G. Fichte's Atheismus-streit, ed, de H. Lindau. Múnich, 1912.

Fichte und Forberg. Die philosophischen Scriften Atheismusstreit, ed. de F. Medicus. Leipzig, 1910.

The science of knowledge, traducido por A. E. Kroeger. Filadelfia, 1868; Londres, 1889.

New exposition of the science of knowledge, traducido por A. E. Kroeger. S. Luis, 1869.

The science of rights, traducido por A. E. Kroeger. Filadelfia, 1869; Londres, 1889.

The science of ethics, traducido por A. E. Kroeger, Londres, 1907.

Fichte's popular works, traducido, con un estudio sobre Fichte, por W. Smith. 2

vols. Londres, 1889 (4.ª ed.).

Addresses to the German Nation, traducido por R. F. Jones y G. H. Turnbull. Chicago, 1922.

J. G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel, por I. H. Fichte. Leipzig, 1862 (2.ª ed.).

Estudios:

Adamson, R.: *Fichte*. Edimburgo y Londres, 1881.

Bergmann, E.: *Fichte der Embeber*. Leipzig, 1928 (2.ª ed.).

Engelbrecht, H. C.: J. G. *Fichte: A study of his political writings with special reference to his nationalism*. Nueva York, 1933.

Fischer, K.: *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg, 1914 (4.ª ed.).

Gogarten, F.: *Fichte ais religioser Denker*. Jena, 1914.

Gueroult, M.: *L'évolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*. 2 vols. París, 1930.

Heimsoeth, H.: *Fichte*. Múnich, 1923.

Hirsch, E.: *Fichtes Religionsphilosophie*. Gotinga, 1914.

— *Christentum und Geschichte in Fichtes Philosophie*. Gotinga, 1920.

León, X.: *La philosophie de Fichte*. París, 1902.

— *Fichte et son temps*. 2 vols. (en 3). París, 1922-1927.

Pareyson, L.: *Fichte*. Turín, 1950.

Rickert, H.: *Fichtes Atheismusstreit und die kantische Philosophie*. Berlín, 1899.

Ritzel, W.: *Fichtes Religionsphilosophie*. Stuttgart, 19J6.

Stine, R. W.: *The doctrine of God in the philosophy of Fichte*. Filadelfia, 1945 (discurso).

Thompson, A. B.: *The unity of Fichte's doctrine of knowledge*. Boston, 1896.

Turnbull, G. H.: *The educational theory of Fichte*. Londres, 1926.

Wallner, F.: *Fichte als politischer Denker*. Halle, 1926.

Wundt, M.: *Fichte*. Stuttgart, 1937 (2.ª ed.).

Capítulos V-VII: Schelling.

Textos:

Sämmtliche Werke, compilado por K. F. A. Schelling. Erste Abteilung, 10 vols., 1856-1861; *Zweite Abteilung*, 4 vols. 1856-1858. Stuttgart y Augsburgo.

Werke, compilado por M. Schröter. 6 vols. Múnich, 1927-1928; 2 vols. suplementarios. Múnich, 1943-1956.

Of human freedom, compilado por J. Gutman. Chicago, 1936.

The ages of the world, traducido por F. Bolman, jr. Nueva York, 1942.

The philosophy of art: An oration on the relation between the plastic arts and nature, traducido por A. Johnson. Londres, 1845.

Essais, Traducido por S. Jankélévitch. París, 1946.

Introduction à la philosophie de la mythologie, traducido por S. Jankélévitch. París, 1945.

Estudios:

Bausola, A.: *Saggi sulla filosofía di Schelling*. Milán, 1960.

Benz, E.: *Schelling, Werden und Wirkung seines Denkens*. Zurich y Stuttgart, 1955.

Bréhier, E.: *Schelling*. París, 1912.

Dekker, G.: *Die Rückwendung zum Mythos. Schelling letzte Wandlung*. Múnich y Berlín, 1930.

Drago del Boca, S.: *La filosofia di Schelling*. Florencia, 1943.

Fischer, K.: *Schelling Leben, Werke und Lehre*. Heidelberg (3.ª ed.).

Fuhrmans, H.: *Schelling letzte Philosophie. Die negative und positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus*. Berlín, 1940.

— *Schelling Philosophie der Weltalter*. Düsseldorf, 1954.

Gibelin, J.: *L'ésthetique de Schelling d'après la philosophie de l'art*. París, 1934.

Gray-Smith, R.: *God in the philosophy of Schelling*. Filadelfia, 1933 (discurso).

Hirsch, E. D., jr.: *Wordsworth and Schelling*. Londres, 1960.

Jankélévitch, V.: *L'odysée de la conscience dans la dernière philosophie de Schelling*. París, 1933.

Jaspers, K.: *Schelling: Grösse und Verhängnis*. Múnich, 1955.

Knittermeyer, H.: *Schelling und die romantische Schule*. Múnich, 1929.

Koehler, E.: *Schellings Wendung zum Theismus*. Leipzig, 1932 (conferencia).

Massolo, A.: *Il primo Schelling*. Florencia, 1953.

Mazzei, V.: *Il pensiero etico-politico di Friedrich Schelling*. Roma, 1938.

Noack, L.: *Schelling und die Philosophie der Romantik*.·Berlín, 1859.

Schneeberger, G.: *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine bibliographie*. Berna, 1954, para una bibliografía más amplia.

Schulz, W.: *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*. Stuttgart y Colonia, 1955.

Watson, J.: *Schelling's Transcendental Idealism*. Chicago, 1892 (2.ª ed.).

Capítulo VIII: Schleiermacher.

Textos:

Werke, Berlín, 1835-1864 (parte I, teología, 13 vols.; parte II, sermones, 10 vols.; parte III, filosofía, 9 vols.).

Werke (selecciones), compilado por O. Braun. 4 vols. Leipzig, 1910-1913.

Addresses on Religion, traducido por J. Oman. Londres, 1894.

The theology of Schleiermacher, a condensed presentation of his chief work. «The

christian faith», por Cross. Chicago, 1911.

Estudios:

Baxmann, R.: *Schleiermacher, sein Leben und Wirken*. Elberfeld, 1968.

Brandt, R. B.: *The philosophy of Schleiermacher*. Nueva York, 1941.

Dilthey, W.: *Leben Schleiermachers*. Berlín, 1920 (2.ª ed.).

Fluckinger, F.: *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher*. Zurich, 1947.

Keppstein, T.: *Schleiermachers Weltbild und Lebensanschauung*. Múnich, 1921.

Neglia, F.: *La filosofia della religione di Schleiermacher*. Turín, 1952.

Neumann, J.: *Schleiermacher*. Berlín, 1936.

Reble, A.: *Schleiermachers Kulturphilosophie*. Erfurt, 1935.

Schultz, L. W.: *Das Verhältnis von Ich und Wirklichkeit in der religiösen Antropologie Schleiermachers*. Gotinga, 1935.

Schutz, W.: *Schleiermacher und der Protestantismus*. Hamburgo, 1957.

Visconti, L.: *La dottrina educativa di F. D. Shleiermacher*. Florencia, 1920.

Wendland, I.: *Die religiöse Entwicklung Schleiermachers*. Tubinga, 1915.

Capítulos IX-XI: Hegel.

Textos:

Werke, Jubiläumsausgabe, compilado por H. G. Glockner. 26 vols. Stuttgart, 1927-1939. Los primeros 20 volúmenes son una reimpresión de la edición de 1832-1887 (19 vols.) de las obras de Hegel. Los vols. 21 y 22 constituyen el *Hegel* de Glockner, y los vols. 23-26 su *Hegel-Lexikon*.

Sämmtliche Werke, kritische Ausgabe, compilado por G. Lasson y J. Hoffmeister. Esta edición crítica, originalmente publicada en Leipzig (F. Meiner), fue iniciada por G. Lasson (1862-1932) en 1905. A la muerte de Lasson, continuó el trabajo J. Hoffmeister, y desde 1949 se publicó en Hamburgo (F. Meiner). El proyecto inicial era de 24 volúmenes (más tarde 26 y después 27). De algunos de los volúmenes se hicieron varias ediciones. Por ejemplo, en 1929 apareció una tercera edición del vol. 2 (*Die Phänomenologie des Geistes*), y en 1930, una tercera edición del vol. 6 (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*). La obra total permanece incompleta.

Sämmtliche Werke, neue kritische Ausgabe, compilado por J. Hoffmeister. Esta edición que iba a comprender 32 volúmenes, se publicó en Hamburgo (F. Meiner) y se proyectó para completar y reemplazar la edición Lasson-Hoffmeister, conocida ahora como *Erste kritische Ausgabe*. La situación es algo confusa porque algunos de los volúmenes de la edición Lasson-Hoffmeister están siendo utilizados para la nueva edición crítica. Por ejemplo, la primera parte de *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, de Hegel, de la edición de Hoffmeister, que se publicó en 1940 como vol. 15 en *Kritische Ausgabe*, pasa a ser vol. 20 en *Neue kritische Ausgabe*. Y el primer volumen de la edición de Hoffmeister, de la correspondencia de Hegel (1952), llevaba el título *Kritische Ausgabe* y se mencionaba a Lasson como compilador original, mientras que el segundo volumen (1953) lleva el título *Neue kritische Ausgabe* y no se hacía mención de Lasson. (*Briefe von und an Hegel* comprende los vols. 27-30 en la nueva edición crítica.)

Hegels theologische Jugendschriften, compilado por H. Nohl. Tubinga, 1907.

Dokumente zu Hegels Entwicklung, compilado por J. Hoffmeister. Stuttgart, 1936.

G. W. F. Hegel: Early theological writings, traducido por T. M. Knox con una introducción de R. Kroner. Chicago, 1948.

The phenomenology of mind, traducido por J. Baillie. Londres, 1931 (2.ª ed.).

Enciclopedia of philosophy, traducción y notas de G. E. Mueller. Nueva York, 1959.

Science of logic, traducido por W. H. Johnston y L. G. Struthers. 2 vols. Londres, 1929. (Es la llamada «Lógica superior» de Hegel.)

The logic of Hegel, translated from the encyclopedia of the philosophical sciences, traducido por W. Wallace. Oxford, 1892 (2.ª ed.). (Es la llamada «Lógica menor» de Hegel.)

Hegel's philosophy of mind, translated from the encyclopedia of the philosophical sciences, traducido por W. Wallace. Oxford, 1894.

The philosophy of right, traducción y notas de T. M. Knox. Oxford, 1942.

Philosophy of the history, traducido por J. Sibree. Londres, 1861.

The philosophy of fine arts, traducido por F. P. B. Osmaston. 4 vols. Londres, 1920.

Lectures on the philosophy of religion, together with a work on the proofs of the existence of God, traducido por E. B. Speirs y J. B. Sanderson. 3 vols. Londres, 1895 (reimpresión 1962).

Lectures on the history of philosophy, traducido por E. S. Haldane y F. H. Simpson. 3 vols. Londres, 1892-1896.

Estudios:

Adams, G. P.: *The mystical element in Hegel's early theological writings*. Berkeley, 1910.

Aspelin, G.: *Hegels Tübinger Fragment*. Lund, 1933.

Asveld, P.: *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*. Lovaina, 1953.

Baillie, J.: *The origin and significance of Hegel's logic*. Londres, 1901.

Balbino, G.: *Der Grundirrtum Hegels*. Graz, 1914.

Brie, S.: *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*. Berlín, 1909.

Bullinger, A.: *Hegelsche Logik und gegenwärtig herrschender antihelische Unverstand*. Múnich, 1901.

Bülow, F.: *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*. Leipzig, 1920.

Caird, E.: *Hegel*. Londres y Edimburgo, 1883. (Esta obra es todavía hoy una excelente introducción a Hegel.)

Cairns, H.: *Legal philosophy from Plato to Hegel*. Baltimore, 1949.

Coreth, E., S. J.: *Das dialektische Sein in Hegels Logik*. Viena, 1952.

Cresson, A.: *Hegel, sa vie, son oeuvre*. París, 1949.

Croce, B.: *What is living and what is dead in the philosophy of Hegel*, traducido por D. Ainslie. Londres, 1915.

Cunningham, G. W.: *Thought and reality in Hegel's system*. Nueva York, 1910.

De Ruggiero, G.: *Hegel*. Bari, 1948.

Dilthey, W.: *Die Jugendgeschichte Hegels*. Berlín, 1905. (Comprendido en

Gesammelte Schriften, IV, de Dilthey; Berlín, 1921.)

Dulckeit, G.: *Die Idee Gottes im Geiste der Philosophie Hegels*. Múnich, 1947.

Emge, C. A.: *Hegels Logik und die Gegenwart*. Karlsruhe, 1927.

Findlay, J. N.: Hegel. *A re-examination*. Londres, 1958. (Una exposición amena y sistemática de la filosofía de Hegel, en la que el aspecto metafísico está minimizado.)

Fischer, K.: *Hegel Leben, Werke un Lehre*. 2 vols. Heidelberg, 1911 (2.ª ed.).

Foster, M. B.: *The political philosophies of Plato and Hegel*. Oxford, 1935.

Glockner, H.: *Hegel*. 2 vols. Stuttgart. (Vols. 21 y 22 en la edición de Glockner antes mencionada, de las Obras de Hegel.)

Grégoire, F.: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*. Lovaina, 1947.

— *Études Hegélienes*. Lovaina, 1958.

Häríng, T.: *Hegel, sein Wollen und sein Werk*.. 2 vols. Leipzig, 1929-1938.

Haym, R.: *Hegel und seine Zeit*. Leipzig, 1927 (2.ª ed.).

Heimman, B.: *System und Methode in Hegels Philosophie*. Leipzig, 1927.

Hoffmeister, J.: *Hölderlin und Hegel*. Tubinga, 1931.

— *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*. Leipzig, 1932.

— *Die Problematik des Völkerbundes bei Kant und Hegel*. Tubinga, 1934.

Hyppolite, J.: *Genése et structure de la Phénomenologie de l'esprit de Hegel*. París, 1946. (Una interpretación muy valiosa.)

— *Introduction a la philosophie de l'histoire de Hegel*. París, 1948.

— *Logique et existence: Essai sur la logique de Hegel*. París, 1953.

Iljin, I.: *Die Philosophie Hegels ais kontemplative Gotteslehre*. Berna, 1946.

Kojeve, A.: *Introduction a la lecture de Hegel*. París, 1947 (2.ª ed.). (El autor da una interpretación ateísta de Hegel.)

Lakebrink, B.: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistiche Analektik*.· Colonia, 19155.

Lasson, G.: *Was heisst Hegelianismus?* Berlín, 1916.

— *Einführung in Hegels Religionsphilosophie*. Leipzig, 1930. (Este libro constituye una introducción al vol. 12 de la edición crítica de Lasson de las Obras de Hegel, antes mencionada. Existen otros trabajos similares de Lasson; por ejemplo, *Hegel ais Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920.)

Litt, T.: *Hegel. Versuch einer krttischen Erneuerung*. Heidelberg, 1953.

Lukács, G.: *Der junge Hegel. Ueber die Berziehungen von Dialektik und Oekonomie*. Berlín, 1954 (2.ª ed.). (El autor escribe desde el punto de vista marxista.)

Maggiore, G.: *Hegel*. Milán, 1924.

Maier, J.: *On Hegel's critique of Kant*. Nueva York, 1930.

Marcuse, H.: *Reason and revolution: Hegel and the rise of social theory*. Nueva York, 1954 (2.ª ed.).

McTaggart, J. McT. E.: *Commentary on Hegel's logic*. Cambridge, 1910.

— *Studies in the hegelian dialectic.* Cambridge, 1922 (2.ª ed.).

— *Studies in hegelian cosmology.* Cambridge, 1918 (2.ª ed.).

Moog, W.: *Hegel und die Hegelsche Schule*. Múnich, 1930.

Mure, G. R. G.: *An introduction to Hegel.* Oxford, 1940. (Subraya la relación de Hegel con Aristóteles.)

— *A study of Hegel's logic*. Oxford, 1950.

Negri, A.: *La presenta di Hegel*. Florencia, 1961.

Niel H., S. J.: *De la médiation dans la philosophie de Hegel*. París, 1945. (Un estudio de la filosofía de Hegel, a la luz del concepto de mediación.)

Nink, C., S. J.: *Kommentar zu den grundlegenden Abshnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*. Regensburgo, 1931.

Ogibrmann, H. A., S. J.: *Hegels Gottesbeweise*. Roma, 1948.

Olgiati, F.: *Il panlogismo hegeliano*. Milán, 1946.

Oelloux, L.: *La lógica di Hegel*. Milán, 1938.

Perpezak, A. T. B.: *Le jeune Hegel et la vision morale du monde.* La Haya, 1960.

Pringle-Pattison, A. S.: (= A. Seth). *Hegelianism and personality*. Londres, 1893 (2.ª ed.).

Reyburn, H. A.: *The ethical theory of Hegel: A study of thephilosophy of right*. Oxford, 1921.

Roques, P.: *Hegel, sa vie et ses oeuvres*. París, 1912.

Rosenkranz, K. G.: W. F. *Hegels Leben.* Berlín, 1844.

— *Erláuterungen Hegels Enzyklopädie der Philosophie*. Berlín, 1870.

Rosenzweig, F.: *Hegel und der Staat*. 2 vols. Oldemburgo, 1920.

Schmidt, E.: *Hegels Lehre von Gott*. Gütersloh, 1952.

Schneider, R.: *Schellings und Hegels schwäbische Geistesahnen*. Würzburg, 1938.

Schwarz, J.: *Die anthropologische Metaphysik des junges Hegel.* Hildesheim, 1931.

— *Hegels philosophische Entwicklung.* Frankfurt a. M., 1938.

Specht, E. K.: *Der Analogiebegriff bei Kant and Hegel*. Colonia, 19J2.

Stace, W. T.: *The philosophy of Hegel.* Londres, 1924 (nueva edición, Nueva York, 1955). (Una exposición clara y sistemática.)

Steinbüchel, T.: *Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie.* Vol. I. Bonn, 1933. (El autor, un sacerdote católico, murió antes de concluir este trabajo.)

Stirling, J. H.: *The secret of Hegel*. Londres, 1865.

Teyssedre, B.: *L'esthetique de Hegel.* París, 1958.

Vanni Rovighi, S.: *La concezione hegeliana della Storia*. Milán, 1942.

Wacher, H.: *Das Verhältnis des jungen Hegel zu Kant*. Berlín, 1932.

Wahl, J.: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel.* París, 1951 (2.ª ed.). (Un valioso estudio.)

Wallace, W.: *Prolegomena to the study of Hegel's philosophy and especially of his Logic*. Oxford, 1894 (2.ª ed.).

Weil, E.: *Hegel et l'état.* París, 1950.

Capítulos XIII-XIV: Schopenhauer.

Textos:

Werke, compilado por J. Frauenstädt. 6 vols. Leipzig, 1873-1874 (y ediciones posteriores). Nueva edición de A. Hübscher, Leipzig, 1937-1941.

Sämmtlicke Werke, compilado por P. Deussen y A, Hübscher, 16 vols. Múnich, 1911-1942.

On the fourfold root of the principie of sufficient reasons, and on the will in nature, traducido por K. Hillebrant. Londres, 1907 (edición revisada).

The world as will and idea, traducido por R. B. Haldane y J. Kemp. 3 vols. Londres, 1906 (5.ª ed.).

The basis of morality, traducido por A. B. Bullock. Londres, 1903.

Selected essays, traducido por E. B. Bax. Londres, 1891.

Estudios:

Beer, M.: *Schopenhauer*. Londres, 1914.

Caldwell, W.: *Schopenhauer's system in its philosophical significance*. Edimburgo, 1896.

Copleston, F. C., S. J.: *Arthur Schopenhauer, philosopher of pesimism*. Londres, 1946.

Costa, A.: *Il pensiero religioso di Arturo Schopenhauer*. Roma, 1935.

Covotti, A.: *La vita a il pensiero di A. Schopenhauer*. Turin, 1909.

Cresson, A.: *Schopenhauer*. París, 1946.

Faggin, A.: *Schopenhauer, il mistico senza Dio*. Florencia, 1951.

Fauconnet, A.: *L'ésthetique de Schopenhauer*. París, 1913.

Frauenstädt, J.: *Schopenhauer-Lexikon*. 1 vols. Leipzig, 1871.

Grisebach, E.: *Schopenhauer.* Berlín, 1897.

Hasse, H.: *Schopenhauers Erkenntnislehre*. Leipzig, 1913.

Hübscher, A.: *Arthur Schopenhauer. Ein Lebensbild*. Wiesbaden, 1949 (2.ª ed.).

Knox, I.: *Aesthetic theories of Kant, Hegel and Schopenhauer*. Nueva York, 1936.

McGill, V. J.: *Schopenhauer, Pessimist and pagan*. Nueva York, 1931.

Méry, M.: *Essai sur la casualité phénoménale selon Schopenhauer*. París, 1948.

Neugebauer, P. : *Schopenhauer in England, mit besonderer Berüktsichtigung seines Einflusses auf die englische Literatur.* Berlín, 1931.

Padovani, U. A.: *Arturo Schopenhauer: L'ambiente, la vita, le opere.* Milán, 1934.

Robot, T.: *La philosophie de Schopenhauer*. París, 1874.

Ruyssen, T.: *Schopenhauer.* París, 1874.

Sartorelli, F.: *Il pessimisme di Arturo Schopenhauer, con particolare riferimento alia dottrina del diritto e dello Stato*. Milán, 1951.

Schneider, W.: *Schopenhauer*. Viena, 1937.

Seilliere, E.: *Schopenhauer*. París, 1912.

Simmel, G.: *Schopenhauer und Nietzsche*. Leipzig, 1907.

Siwek, P., S. J.: *The philosophy of evil* (cap. X). Nueva York, 1951.

Volkelt, J.: *Arthur Schopenhauer, seine Persönlichkeit, seine Lehre, seine Glaube.* Stuttgart, 1907 (3.ª ed.).

Wallace, W.: *Schopenhauer.* Londres, 1891.

Whittaker, T.: *Schopenhauer.* Londres, 1909.

Zimmern, H.: *Schopenhauer: His life and philosophy*. Londres, 1932 (edición revisada). (Una breve introducción.)

Zint, H.: *Schopenhauer als Erlebnis.* Múnich y Basilea, 1954.

Capítulo XV Feuerbach.

Textos:

Sämmtliche Werke, compilado por L. Feuerbach (el mismo filósofo). 10 vols. Leipzig, 1846-1866.

Sämmtliche Werke, compilado por W. Bolin y F. Jodl. 10 vols. Stuttgart, 1903-1911.

The essence of christianity, traducido por G. Eliot. Nueva York, 1957. (Londres, 1881, 2.ª ed., en esta edición figura como traductor M. Evans.)

Estudios:

Arvon, H.: *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*. París, 1957.

Bolín, W.: *Ludwig Feuerbach, sein Wurken und seine Zeitgenossen*. Stuttgart, 1891.

Chamberlin, W. B.: *Heaven wasn't his destination: The philosophy of Ludwig. Feuerbach*. Londres, 1941.

Engels, F.: *Ludwig Feuerbach and the outcome of classical german philosophy*. (Incluido en Karl Marx, *Selected Works*, preparado por C. P. Dutt. Yer Marx y Engels.)

Grégoire, F.: *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*. Lovaina, 1947.

Grün, K.: *Ludwig Feuerbach in seinem Briefwechsel und Nachlass*. 2 vols. Leipzig, 1874.

Jodl, F.: *Ludwig Feuerbach*. Stuttgart, 1904.

Lévy, A.: *La philosophie de Feuerbach et son influence sur la littérature allemande*. París, 1904.

Lombardi, F.: *Ludwig Feuerbach*. Florencia, 1935.

Löwith, K.: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zürich, 1941.
Nüdling, G.: *Ludwig Feuerbach Religionsphilosophie*. Paderborn, 1936·.
Rawidowicz, S.: *Ludwig Feuerbachs Philosophie*. Berlín, 1931.
Schilling, W.: *Feuerbach und die Religion*. Múnich, 1957.
Secco, L.: *L'etica nella filosofia di Feuerbach*. Padua, 1936.

Capítulo XVI: Marx y Engels.

Textos:

Marx-Engels, Historisch-kritische Gesamtausgabe: Werke, Schriften, Briefe, compilado por D. Ryazanov (a partir de 1931, por V. Adoratsky). Moscú y Berlín. De esta edición crítica, cuyo proyecto era de 42 volúmenes, se encargó el Instituto Marx-Engels de Moscú. Pero, por desgracia, sigue incompleta. Entre 1926 y 1935 aparecieron 7 volúmenes de los escritos de Marx y Engels, con un volumen especial para conmemorar el cuadragésimo aniversario de la muerte de Engels. Y entre 1929 y 1931 se publicaron 4 volúmenes, de la correspondencia entre ambos.

Karl Marx-Friedrich Engels, Werke·٥ vols. Berlín, ١٩٥٩-١٩٥٧. Esta edición, basada en la anterior, incluye los escritos de Marx y Engels desde noviembre de ١٨٤٨. La publicó Dietz Verlag. Una gran parte de los trabajos de Marx y Engels han sido reimpresos en la Biblioteca de Marxismo-Leninismo (Bücherei des Marximus-Leninismus) de este editor.

Gesammelte Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels, 1852-1862, compilado por D. Ryazanov. 2 vols. Stuttgart, 1920 (2.ª ed.). (Se habían proyectado 4 volúmenes.)

Aus dem literarischen Nachlass von Karl Marx, Friedrich Engels und Friedrich Lassalle, 1841-1850, compilado por F. Mehring. 4 vols. Berlín y Stuttgart, 1923 (4.ª

ed.).

Karl Marx. Die Frühschriften, compilado por S. Landshut. Stuttgart, 1953.

Der Briefwechsel zwischen F. Engels und K. Marx, compilado por A. Bebel y E. Bernstein. 4 vols. Stuttgart, 1913.

Parte de los escritos de Marx y Engels han sido vertidos al inglés por la Editora en Lenguas Extranjeras en Moscú, y han sido publicados en Londres (Lawrence and Wishart). Por ejemplo: The poverty of philosophy, de Marx (1956); Anti-Dühring (1959, 2.ª ed.) de Engels; y Dialectics of nature (1954) y The holy family (1957) de Marx y Engels. De las traducciones más antiguas, podemos citar las siguientes: (Marx) A contribution to the critique of political economy (Nueva York, 1904); Selected essays, traducido por H. J. Stenning (Londres y Nueva York, 1926); The poverty of philosophy (Nueva York, 1936). (Engels) The origin of the family, prívate property and the State (Chicago, 1902); Ludwig Feuerbach (Nueva York, 1934); Herr Dühring's revolution in Science, i. e., Anti-Dühring (Londres, 1935). Marx y Engels: The gemían ideology (Londres, 1938).

Hay varias traducciones inglesas de El Capital. Por ejemplo: Capital, revisado y ampliado según la cuarta edición alemana, por E. Untermann (Nueva York, 1906); y la edición de dos volúmenes de Capital, de la Everyman Library (Londres), traducido por E. y C. Paul, de la 4.ª edición alemana, con una introducción de G. D. H. Cole.

De las ediciones inglesas de El manifiesto comunista, podemos citar la de H. J. Laski: Comunist Manifesto: Socialist Landmark, (Londres, 1948), con una introducción.

Otros escritos:

Marx-Engels. Selected correspondence. Londres, 1934.

Karl Marx. Selected works, compilado por C. P. Dutt. 2 vols. Londres y Nueva York, 1936, y ediciones posteriores.

Karl Marx. Selected writings in sociology and social philosophy, compilado por T. Bottomore y M. Rubel. Londres, 1956.

Three essays by Karl Marx, traducido por R. Stone. Nueva York, 1947.

Karl Marx and Friedrich Engels. Basic writings on politics and philosophy, compilado por L. S. Feuer. Nueva York, 1959.

Estudios:

Acton, H. B.: *The illusion of the epoch, marxism-leninism as a philosophical creed*. Londres, 1955. (Una excelente crítica.)

Adams, H. P.: *Karl Marx in his erlier writings*. Londres, 1940.

Adler, M.: *Marx als Denker*. Berlín, 1908.

— *Engels als Denver*, Berlín, 1921.

Aron, R., y otros.: *De Marx au marxisme*. París, 1948.

Aron, H.: *Le marxisme*. París, 1955.

Baas, E.: *L'humanisme marxiste*. París, 1947.

Barbu, Z.: *Le développement de la pensée dialectique* (por un Marxista) París, 1947.

Bartoli, H.: *La doctrine économique et sociale de Karl Marx*. París, 1950.

Beer, M.: *Life and teaching of Karl Marx*, traducido por T. C. Partington y H. J. Stenning. Londres, 1934 (reimpresión).

Bekker, K.: *Marx's philosophische Entwicklung, sein Verhältnis Hegel*, Zurich, 1940.

Berdiaeff, N.: *Christianity and class war*. Londres, 1934.

— *The origin of russian comunism*. Londres, 1937.

Berlin, I.: *Karl Marx*. Londres, 1939 y ediciones posteriores. (Un acertado estudio biográfico.)

Bober, M.: *Karl Marx's interpretation of history*. Cambridge (USA), 1929.

Bohm-Bawerk, E. von.: *Karl Marx and the close of his system*. Londres, 1898.

Boudin, L. B.: *Theoretical system of Karl Marx in the light of recent criticism*. Chicago, 1907.

Bouquet, A. C.: *Karl Marx and his doctrine*. Londres y Nueva York, 1950. (Un pequeño trabajo publicado por el S.P.C.K.)

Calvez, J.-V.: *La pensée de Karl Marx*. París, 1956, (Un relevante estudio del pensamiento de Marx.)

Carr, H.: *Karl Marx. A study of fanaticism*. Londres, 1934.

Cornu, A.: *Karl Marx, sa vie et son oeuvre*. París, 1934.

— *The origins of marxian thought*. Springfield (Illinois), 1957.

Cottier, G. M.-M.: *L'athéisme du Jeune Marx: ses origines hégéliennes*. París, 1959.

Croce, B.: *Historical materialism and the economics of Karl Marx*, traducido por C. M. Meredith. Chicago, 1914.

Desroches, H. C.: *Signification du marxisme*. París, 1949.

Drahn, E.: *Friedrich Engels*. Viena y Berlín, 1920.

Gentile, G.: *La filosofia di Marx*. Milán, 1955 (nueva edicion).

Gignoux, C. J.: Karl Marx. París, 1950.

Grégoire, F: *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Lovaina, 1947

Haubimann, P.: *Marx et Proudhon: leurs rapports personels*, 1844-1847. París, 1947.
Hook, S.: *Towards the understanding of Karl Marx*. New York, 1933.
— *From Hegel to Marx*, Nueva York, 1936.
— *Marx and the marxists*, Princeton, 1955.
Hyppolitbe J.: *Etudes sur Marx et Hegel* París, 1955.
Joseph, H. W. B,: *Marx's theory of value*. Londres, 1923.
Kamenka, E.: *The ethical foundations of marxism*, Londres, 1962,
Kautsky, K.: *Die historische Leistung von Karl Marx*, Berlín, 1908.
Laski, H. J.: *Karl Marx*, Londres, 1922.
Lefebvre, H.: *Le materialime dialectique*. Pans, 1949 (3.ª ed).
— *Le marxisme*. París, 1958 (por un autor marxista).
Leff, G.: *The tyranny of concepts: a critique of marxism*. Londres, 1961.
Lenin, V. I.: *The teachings of Karl Marx*. Nueva York, 1930.
— *Marx, Engels, Marxism*. Londres, 1936.
Liebknecht, W.: *Karl Marx, Biographical Memoirs*. Chicago, 1901.
Loria, A.: *Karl Marx*. Nueva York, 1920.
Löwith, K.: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1947.
Lunau, H.; *Karl Marx und die Wirklichkeit*. Bruselas, 1937.
Marcuse, H.: *Reason and revolution*. Londres, 1941.
Mandolfo, R.: *Il materialismo storico in Friedrich Engels*, Genova, 1912.
Mascolo, D.: *Le communisme*. París, 1953 (por un marxista).
Mayer, G.: *Friedrich Engels*. 2 vols. La Haya, 1934 (2.ª ed.).
Mehreng, F.: .*Karl Marx: The story of his life*, traducido por E. Fitzgerald. Londres, 1936 (biografía típica).
Meyer, A. G.: *Marxism. The unity of theory and practice. A critical essay*. Cambridge (U.S.A.) y Oxford, 1954.
Nicolaievsky, N.:· *Karl Marx*. Filadelfia, 1936.
Olgiati, F.: *Carlo Marx*. Milán, 1948.
Pischel, G.: *Marx giovane*. Milán, 1948.
Plenge, J.: *Marx und Hegel*. Tubinga, 1911.
Robinson, J.: *An essay in marxian economics*. Londres, 1942.
Rubel, M.: *Karl Marx. Essai de biographie intellectuelle*. París, 1957.
Ryazanov, D.: *Karl Marx and Friedrich Engels*, Nueva York, 1927.
— *Karl Marx, Man, Thinker and Revolutionist*. Londres, 1927.
Schlesinger, R.: Marx; His time and ours. Londres, 1950.
Schwarzschild, L.: Karl Marx. París, 1950.
Seeger, R.: *Friedrich Engels*. Halle, 1935.
Somerhausen, L.: *L 'humanisme agissant de Karl Marx*. París, I 946.

Spargo, J.: Karl Marx. *His life and work*.Nueva York, 1910.

Tönnies, F,: *Marx. Leben und Lehre*. Jena, 1921.

Touilleux, P.: *Introduction aux systèmes de Marx et Hegel*. Tournay, 1960.

Tucker, R. C.: *Philosophy and myth in Karl Marx*. Cambridge, 1961.

Turner, J. K..: *Karl Marx*. Nueva York, 1941.

Vancourt, R.: *Marxisme et pensée chrétienne*. París, 1948.

Van Overbergh, C.: *Karl Marx, sa vie et son oeuvre. Bilan du marxisme*. Bruselas, 1948 (2 a ed.).

Vorländer, K.: *Kant und Marx*. Tubinga, 1911.

— *Marx Engels und Lassalle als Philosophen*. Stuttgart, 1920.

Wetter, G. A.: *Dialectical materialism* (basado en la 4.ª edición alemana). Londres, 1959. (Esta notable obra está dedicada principalmente al desarrollo del marxismo-leninismo en la Unión Soviética. Pero la primera parte está dedicada a Marx y Engels.)

Capitulo XVII: Kierkegaard.

Textos:

Samlede Vaerker, compilado por A. B. Drachmann, J. L. Herberg y H. O. Lange. 14 vols. Copenhague, 1901-1906. N. Thulstrup está preparando una edición crítica danesa de las *Obras completas* de Kierkegaard. Copenhague, 1951 y ss. Una traducción alemana de esta edición va a aparecer al mismo tiempo en Colonia y Olten. (Por supuesto existen anteriores ediciones alemanas de los escritos de Kierkegaard.)

Papirer (*Journals*), compilado por P. A. Heiberg, V. Kuhr y E. Torsting. 20 vols. (II vols. en 20 partes). Copenhague, 1909-1948.

Breve (*Letters*), compilado por N. Thulstrup. 2 vols. Copenhague, 1954.

Existe una *Antología* danesa de los escritos de Kierkegaard, S. *Kierkegaard's Vaerker i Udvalg*, compilada por F. J. Billeskov-Jansen. 4 vols. Copenhague, 1950 (2.ª ed.).

Las traducciones inglesas de los escritos de Kierkegard, realizadas principalmente por D. F. Swenson y W. Lowrie, son publicadas por Oxford University Press y Princeton University Press. Exceptuados los *Diarios* (mencionados antes separadamente) hay 12 vols. modernos, 1936-1953. En los pies de página del capítulo sobre Kierkegaard, de este libro, se hacen referencias posteriores a volúmenes sueltos.

Johannes Climacus, traducido por T. H. Croxall. Londres, 1958.

Works of love, traducido por H. y E. Hong. Londres, 1962.

Journals (*Selecciones*), traducido por A. Dru. Londres y Nueva York, 1938 (puede conseguirse también en Fontana Paperbacks).

A Kierkegaard anthology, compilado por R. Bretall. Londres y Princeton, 1946.

Diario, con introducción y notas de C. Fabro (3 vols., Brescia, 1949-1952), es una notable edición italiana de extractos de Journals de Kierkegaard, por un escritor que ha publicado también *Antología Kierkegaardiana*, Turín, 1952.

Estudios:

Bense, M.: *Hegel und Kierkegaard*. Colonia y Krefeld, 1948.

Bohlin, T.: *Soren Kierkegaard, l'homme et l'oeuvre*, traducido por P. H. Tisseau. Bazoges-en-Pareds, 1941.

Brandes, G.: *Soren Kierkegaard*. Copenhague, 1879.

Cantoni, R.: *La coscienyt inquieta: S. Kierkegaard*. Milán, 1949.

Castblli, E. (compilador): Varios autores. Kierkegaard e Nietzsche. Roma, 1953.

Chestov, L.: *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, traducido del ruso por T. Rageot y B. de Schoezer. París, 1948.

Collins, J.: *The mind of Kierkegaard*. Chicago, 1953.

Croxal, T. H.: *Kierkegaard commentary*. Londres, 1956.

Diem, H.: *Die Existenzdialektik von S. Kierkegaard*, Zurich, 1950.

Fabro, C.: *Tra Kierkegaard e Marx*. Florencia, 1952.

Fabro, C., y otros: *Studi Kierkegaardiani*. Brescia, 1957.

Friedmann, K.: *Kierkegaard, the analysis of his psychological personality*. Londres, 1947.

Geismar, E.: *Sören Kierkegaard. Seine Lebensentwicklung und seine Wirksamkeit als Schrifsteller*. Gotinga, 1927.

— *Lectures on the religious thought of Sören Kierkegaard*. Minneapolis, 1937.

Haecker, T.: *Sören Kierkegaard*, traducido por A. Dru. Londres y Nueva York, 1937.

Hirsch, E.: *Kierkegaardstudien*. 2 vols. Gütersloh, 1930-1933.

Höffding, H.: *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1896.

Jolivet, R. : *Introduction to Kierkegaard*, traducido por W. H. Barber. Nueva York, 1951.

Lombardi, F.: *Sören Kierkegaard*. Florencia, 1936.

Lowrie, W. : *Kierkegaard*. Londres, 1938 (un estudio biográfico muy completo).

— *Short life of Kierkegaard*. Londres y Princeton, 1942.

Martin, H. V. : *Kierkegaard the melancholy dañe*. Nueva York, 1950.

Masi, G.: *La determinazione de la posibilita dell'esistenza in Kierkegaard*. Bolonia, 1949.

Mesnard, P.: *Le vrai visage de Kierkegaard*. París, 1948.

— *Kierkegaard, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*. París, 1954.

Patrick, D.: *Pascal and Kierkegaard*. 2 vols. Londres, 1947.

Roos, H., S. J.: *Kierkegaard et le catholicisme*, traducido del danés por A. Renard, O. S. B. Lovaina, 1955.

Schremf, C.: *Kierkegaard*. 2 vols. Estocolmo, 1935.

Sieber, F.: *Der Begrijf der Mitteilung bei Sören Kierkegaard*. Wurzburg, 1939.

Thomte, R.: *Kierkegaard's philosophy of religion*. Londres y Princeton, 1948.

Wahl, J.: *Etudes Kierkegaardiennes*. París. 1948 (2.ª ed.).

Capítulos XXI-XXII; Nietzsche.

Textos:

Una edición crítica completa de los escritos y correspondencia de Nietzsche, *Nietzsches Werke und Briefe, historisch-kritische Ausgabe*, se comenzó en Múnich en 1933, bajo los auspicios del Nietzsche-Archiv. Entre 1933 y 1940 aparecieron cinco volúmenes del *Werke* (incluidas las juvenilia), y entre 1938 y 1942 cuatro volúmenes de Briefe. Pero la empresa no parece estar progresando mucho.

Gesammelte Werke, Grossoktav Ausgabe. 19 vols. Leipzig, 1901-1913. En 1926 se añadió Nietzsche-Register, de R. Oehler, como vol. 20.

Gesammelte Werke, Musarionausgabe. 23 vols. Múnich, 1920-1929.

Werke, compilado por K. Schlechta. 3 vols. Múnich, 1954-1956. (Por supuesto incompleta, pero una edición manejable de los principales escritos de Nietzsche, con selecciones extensas de Nachlass.)

Hay otras ediciones alemanas de las Obras de Nietzsche, tales como el Taschenausgabe, publicado en Leipzig.

Gesammelte Briefe. 5 vols. Berlín y Liepzig, 1901-1909. Se le añadió en 1916 un volumen de la correspondencia con Overbeck. E independientemente se han publicado algunos volúmenes, tales como la correspondencia con Rhode.

The complete works of Friedrich Nietzsche, traducido bajo la dirección general de O. Levy. 18 vols. Londres, 1909-1913. (No es una edición completa, ya que no contiene las juvenilia ni el Nachlass completo. Ni están las traducciones sobre crítica. Pero es la única edición de amplitud considerable, en lengua inglesa.)

Algunos de los escritos de Nietzsche se publican en The Modern Library Giant, Nueva York, y está el Portable Nietzsche, traducido por W. A. Kaufmann. Nueva’ York, 1954.

Selected letters of Friedrich Nietzsche, edición preparada por O. Levy. Londres, 1921.

The Nietzsche-Wagner correspondence, compilado por E. Förster-Nietzsche. Londres, 1922.

Friedrich Nietzsche. Unpublished letters. Traducido y compilado por K. F. Leidecker. Nueva York, 1959.

Estudios:

Andler, C.: *Nietzsche: sa vie et sa pensée*. 6 vols. París, 1920-1931.

Banfi, A.: *Nietzsche*. Milán, 1934.

Bataille, G.: *Sur Nietzsche. Volonté de puissance*. París, 1945.

Bäumler, A.: *Nietzsche der Philosoph und Politiker*. Berlín, 1931.

Benz, E.: *Nietzsche Ideen zur Geschischte des Christentums. Stuttgart, 1938.*

Bertram, E.: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Berlín, 1920 (3.ª ed.).

Bianquis, G.: *Nietzsche en France*. París, 1929.

Bindschedler, M.: *Nietzsche und die poetische Lüge*. Basilea, 1954.

Brandes, G.: *Friedrich Nietzsche*. Londres, 1914.

Brinton, C.: *Nietzsche*. Cambridge (USA) y Londres, 1941.

Brock, W.: *Nietzsches Idee der Kultur*. Bonn, 1930.

Chatterton Hill, G.: *The philosophy of Nietzsche*. Londres, 1912.

Copleston, F. C., S. J.: *Friedrich Nietzsche, philosopher of culture*. Londres, 1942.

Cresson, A.: *Nietzsche, sa vie, son oeuvre, sa philosophie*. París, 1943.

Deussen, P.: *Erinnerungen an Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1901.

Dolson, G. N. : *The philosophy of Friedrich Nietzsche*. Nueva York, 1901.

Drews, A.: *Nietzsches Philosophie*. Heidelberg, 1904.

Förster-Nietzsche, E.: Das Leben Friedrich Nietzsches. 2 vols, en 3. Leipzig, 1895-1904.

— *Der junge Nietzsche*. Leipzig, 1912.

— *Der einsame Nietzsche*. Leipzig, 1913. (Estas obras de la hermana de Nietzsche, han de usarse cuidadosamente, ya que ella no es totalmente sincera.)

Gawronsky, D.: *Friedrich Nietzsche und das Dritte Reich*. Berna, 1935.

Goetz, K. A. : *Nietzsche als Ausnahme. Zur Zerstörung des Willens zur Macht*. Friburgo, 1949.

Giusso, L.: *Nietzsche*, Milán, 1943.

Halévy, D.: *Life of Nietzsche*. Londres, 1911.

Heidegger, M.: *Nietzsche*, 2 vols. Pfulligen, 1961.

Jaspers, K.: *Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*. Berlín, 1936. (Los dos últimos libros mencionados son estudios profundos, en los que, tal como cabe esperar, las posiciones filosóficas de los autores rigen las interpretaciones de Nietzsche.)

Joël, K.: *Nietzsche und die Romantik*.· Jena, 1905.

Kaufmann, W. A.: *Nietzsche: Philosopher, psichologist, antichrist*, Princeton, 1950.

Klages, L.: *Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches*. Leipzig, 1930 (2.ª ed.).

Knight, A. H. J.: *Some aspects of the life and work of Nietzsche, and particulary of his connection with Greek literature and thought*. Cambridge, 1933.

Lannoy, J. C.: *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentricisme athée*. París, 1952. (Contiene importante bilbiografia, pp. 365-392.)

Lavrin, J.: *Nietzsche. An approach*. Londres, 1948.

Lea, F. A.: *The tragic philosopher. A study of Friedrich Nietzsche*. Londres, 1957 (el estudio sistemático de un cristiano creyente).

Lefebvre, H.: *Nietzsche*. París, 1939.

Lombardi, R.: *Federico Nietzsche*. Roma, 1945.

Lotz, J. B., S. J.: *Zwischen Seligkeit und Verdammis, Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzche und das Christentum.* Frankfurt a.M., 1953.

Löwith, K.: *Von Hegel bis Nietzsche*. Zurich, 1941.

— *Nietzsche Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart, 1956.

Ludovici, A. M.: *Nietzsche, his life and works*. Londres, 1910.

— *Nietzsche and art*. Londres, 1912.

Mencken, H. L. : *The philosophy of Friedrich Nietzsche*. Londres, 1909.

Mess, F.: *Nietzsche als Gesetzgeber*. Leipzig, 1931.

Miéville, H. L.: *Nietzsche et la volonté de puissance*. Lausana, 1934.

Mittasch, A.: *Friedrich Nietzsche als Naturphilosoph*. Stuttgart, 1952.

Molina, E. : *Nietzsche, dionisiaco y asceta*. Santiago de Chile, 1944.

Morgar, G. A., Jr.: *What Nietzsche means.* Cambridge (USA), 1941. (Un estudio excelente.)

Mügge, M. A.: *Friedrich Nietzsche: His life and work.*. Londres, 1909.

Oehler, R.: *Nietzsches philosophisches Werden.* Múnich, 1926.

Orestano, F.: *Le idee fondamentali di Friedrich Nietzsche nel loro progressivo svolgimento*. Palermo, 1940.

Pací, E.: *Federico Nietzsche*. Milán, 1940.

Podach, E. H.: *The madness of Nietzsche*. Londres, 1936.

Reininger, F.: *Friedrich Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens*. Viena, 1922.

Reyburn, H. A., con la colaboración de H. B. Hinderks y J. G. Taylor: *Nietzsche: The story of a human philosopher*. Londres, 1948. (Un buen estudio psicológico de Nietzsche.)

Richter, R.: *Friedrich Nietzsche*. Leipzig, 1903.

Riehl, A.: *Friedrich Nietzsche, der Künstler und der Denker*. Stuttgart, 1920 (6.ª ed.).

Römer, H.: *Nietzsche*. 2 vols. Leipzig, 1921.

Siegmund, G.: *Nietzsche, der «Atheist» und "AntichristPaderbon*, 1946 (4.ª ed.).

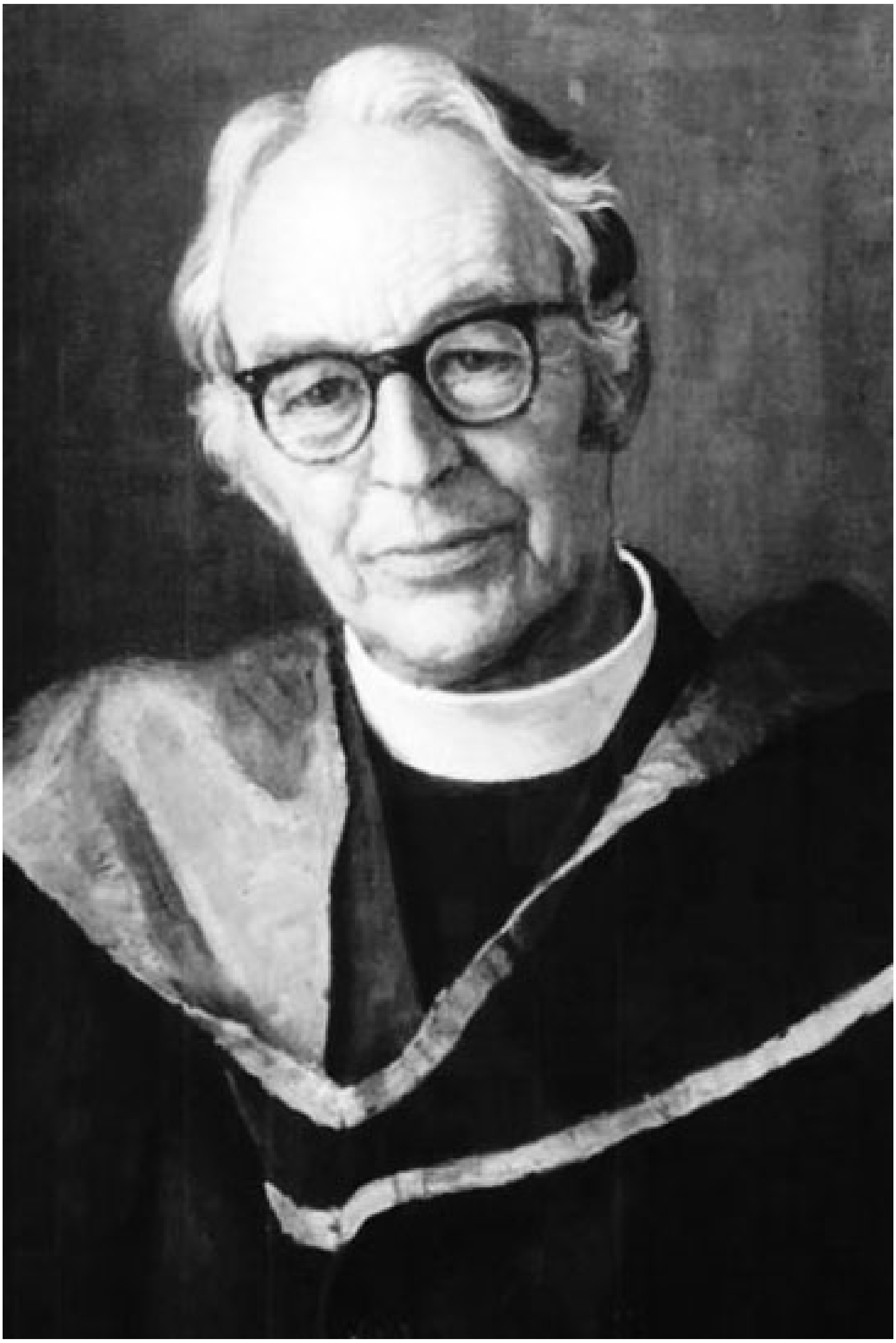
Simmel, G.: *Schopenhauer und Nietzsche*. Lepzig, 1907.

Steinbüchel, T.: *Friedrich Nietzsche.* Stuttgart, 1946.

Thibon, G.: *Nietzsche ou le déclin de l'esprit.* Lyon, 1948.

Vaihinger, H.: *Nietzsche als Philosoph*. Berlín, 1905 (3.ª ed.).

Wolff, P.: *Nietzsche und das christliche Ethos*. Regensburg, 1940.
Wright, W. H.: *What Nietzsche taught.* Nueva York, 1915. (Principalmente extractos.)



FREDERICK COPLESTON (Taunton, Somerset, Gran Bretaña, 1907) Nació en 10 de abril de 1907 fue profesor de filosofía en Heytrhop. Se convirtió al catolicismo mientras asistía al Marlborough College. Su tío fue obispo anglicano de Calcuta. Se hizó jesuíta en 1929.Comenzó a escribir textos de historia de la filosofía para sus alumnos y de ese intento pedagógico nació su monumental obra Historia de la Filosofía. Hoy día está considerada su obra magna y la mejor introducción a la filosofía occidental que se haya hecho nunca. Esta obra fue dirigida por Manuel

Sacristán y traducida por él mismo y otros prestigiosos filósofos españoles. De gran interés es también su debate con Bertrand Russell sobre la existencia de Dios, originalmente radiado en la BBC. Entre el resto de su obra podemos destacar Nietzsche, Shopenhauer y Santo Tomás de Aquino. Murió el 3 de febrero de 1994.

SINOPSIS DE TODA LA OBRA.

Edición castellana dirigida por Manuel Sacristán

Esta obra va dirigida a los que inician sus estudios de Filosofía y a aquellos que, procedentes de otros campos, aspiran a conocer la evolución del pensamiento filosófico. La claridad de su estilo y el esfuerzo realizado para facilitar la comprensión de los sistemas y de su conexión no conducen al autor a una simplificación deformadora, defecto del que adolecen a menudo las obras introductorias. Escrita con gran rigor y objetividad, la *Historia de la filosofía*, de Frederick Copleston, se atiene a los resultados de la moderna crítica especializada. Tiene en cuenta la necesidad de considerar todo sistema filosófico en sus circunstancias y condicionamientos históricos, porque sólo a base del conocimiento de este punto de partida histórico es posible comprender la razón de ser del pensamiento de un filósofo determinado; pero se precisa también una cierta «simpatía» con el pensador estudiado. Para Copleston, debemos ponernos en la situación de cada filósofo y repensar con él sus pensamientos. De este modo podremos introducirnos en el sistema, verlo por dentro y percibir todos sus matices y características.

Con la capacidad analítica y crítica propias de la tradición británica, Copleston nos ofrece una *Historia de la filosofía* que contrasta con las de autores continentales, tanto por su método, como por la atención especial que presta a las corrientes del pensamiento anglosajón, las cuales han ejercido una influencia decisiva en la problemática de la filosofía actual.

[1] El hecho de que se encuentren movimientos idealistas más tardíos en Inglaterra. América, Italia y otros países no contradice el hecho de que después de Hegel el idealismo metafísico en Alemania sufrió un eclipse.<<

[2] Digo «pudo surgir» porque la reflexión sobre la filosofía de Kant puede conducir a distintos tipos de pensamiento según los aspectos en que se insista. Véase vol. VI de esta *Historia*. pp. 399-400.<<

[3] Véase vol. VI, pp. 256-259. 358-359.<<

[4] Véase vol. IV, pp. 59-60, y vol. VI, pp. 225-226, 395-396.<<

[5] Véase vol. IV, p. 64.<<

[6] Para Kant, causalidad y necesidad son categorías *a priori.* Pero no niega, si no que afirma, que el mundo de la ciencia es «fenoménicamente real».<<

[7] Esto es verdad por lo menos si no aislamos la doctrina kantiana del campo de aplicación de las categorías de tal modo que excluya cualquier discusión con sentido sobre la realidad suprasensible, incluso en el contexto de la fe moral.<<

[8] Véase vol. VI, cap. XV.<<

[9] Hegel admite la idea de una creación libre en el nivel del lenguaje de la conciencia religiosa. Pero este lenguaje es para él pictórico o figurativo.<<

[10] Véase vol. VI, pp. 180-181, 183-185.<<

[11] Según Rudolf Carnap, los sistemas metafísicos expresan un sentimiento por o una actitud ante la vida. Pero tales términos se pueden aplicar mejor al espíritu romántico, por ejemplo, que al sistema dialéctico de Hegel.<<

[12] Se pueden hacer aquí dos comentarios. Primero, no quiero decir que el movimiento romántico siguió inmediatamente la Ilustración, aunque no hable de las fases intermedias. En segundo lugar, la generalización del texto no debe ser interpretada como significando que los hombres de la Ilustración no habían comprendido en absoluto la importancia del sentimiento en la vida humana. Véase, por ejemplo, vol. VI, pp. 35-37.<<

[13] Es erróneo suponer que la predilección de Hölderlin por el mundo griego haga de él un clásico, en el sentido en que este término puede aplicarse como opuesto a romántico.<<

[14] Véase vol. VI, pp. 136-143. 169-175.<<

[15] El pensamiento de Schlegel puede compararse con el concepto de la metafísica expuesto por algunos autores modernos; lo realmente importante en la metafísica es «la visión»; los argumentos tienen un valor persuasivo y sólo sirven para presentarla de la mejor manera posible.<<

[16] *Appearance and reality*, 2.ª ed., p. 447.<<

[17] *Speculum mentis*, p. 151.<<

[18] Es muy discutible si esta interpretación de Hegel es adecuada; pero no podemos dilucidar esta cuestión ahora.<<

[19] Reinhold aceptó y defendió la filosofía de Fichte aproximadamente desde 1797, pero era un espíritu inquieto y, pocos años después, derivó hacia otras direcciones.<<

[20] Es innecesario advertir que la palabra «ciencia» hay que entenderla como sinónima de «conocimiento».<<

[21] A, G. Schlegel ya había pronunciado un discurso similar sobre la misión cultural de Alemania dentro de una serie de conferencias en 1803-1804.<<

[22] *F*, I, pp. 41-42; *M*, I, p. 170. En estas referencias a las obras de Fichte. *F* y *M* significan respectivamente las ediciones de sus *Obras* publicadas por su hijo I. H. Fichte, y F. Medicus.<<

[23] *F*, I, p. 48; *M*, I, p. 177.<<

[24] *F*, I, p. 423; *M*, III, p. 7.<<

[25] *Ibid.*<<

[26] *F*, I, p. 433; *M*, III, p, 17.<<

[27] *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47.<<

[28] *F*, I, p. 463; *M*, III, p. 47.<<

[29] *F*, I, p. 440; *M*, III, p. 24.<<

[30] Véase vol. VI, pp. 243-246, 268-272, 364-365.<<

[31] *F*, I, p. 466; *M*, III, p. 50.<<

[32] Véase vol. V, pp. 283-287.<<

[33] *F*, II, p. 607 (no incluido en M).<<

[34] *F*, I, p. 459; *M*, III, p. 43.<<

[35] *F*, I, p. 98; *M*, I, p. 292.<<

[36] *Ibid.*<<

[37] *Durch ein Handeln auf ein Handeln*. La reflexión del filósofo es una actividad, un hacer, que hace que la actividad espontánea del yo puro se reviva a sí misma para la conciencia.<<

[38] *F*, l, p. 104; *M*, l, p. 298.<<

[39] *F*, I, p. 110; *M*, I, p. 305.<<

[40] Podemos destacar nuevamente la distinción entre fenomenología y metafísica idealista. Una cosa es decir que poner (reconocer) el no-yo es la condición necesaria de la conciencia humana y otra que el no-yo sea puesto (producido o creado) por el yo puro o absoluto.<<

[41] Sobre el método dialéctico de la filosofía de Kant, véase vol. VI, pp. 241-242. El desarrollo antitético que hace Kant de las antinomias debe tenerse en cuenta al respecto pp. 273 ss.).<<

[42] *F*, I, p. 225; *M*, l, p. 448.<<

[43] *Ibid.*<<

[44] Se habrá observado que Fichte admite sin reservas que no se puede hacer una deducción puramente teórica de la segunda proposición básica.<<

[45] *F*, I, p. 95; *M*, I, p. 289.<<

[46] *F*, I, p. 99; *M*, I, p. 293.<<

[47] Véase vol. VI, pp. 246-249.<<

[48] Esto se expone en el *Fundamento de la teoría total de la ciencia*. En *Las líneas generales de la esencia de la teoría de la ciencia* aparece un análisis más detallado. <<

[49] *F*, I, p. 242; *M*, I, p. 435.<<

[50] *F*, I, p. 244; *M*, I, p. 437.<<

[51] *F*, I, p. 291; *M*, I, p. 483.<<

[52] *F*, I, p. 301; *M*, I, p. 492.<<

[53] *F*, II, p. 614 (no incluido en *M*).<<

[54] *F*, IV, p. 122; *M*, II, p, 516.<<

[55] *F*, IV; p. 13; *M*, II, p. 407.<<

[56] *F*, IV, p. 122; *M*, II, p. 516.<<

[57] *F*, IV, p. 124; *M*, II, p. 518.<<

[58] *F*, IV, p. 130; *M*, II, p. 524.<<

[59] Existen actividades en el hombre, la circulación de la sangre por ejemplo, de las cuales no es inmediatamente consciente, sino solo de una forma mediata, y no se puede decir que pueda controlarlas. Pero cuando soy consciente de un impulso o deseo, dice Fichte, soy libre para satisfacerlo o dejar de hacerlo.<<

[60] *F*, IV, p. 29; *M*, II, p. 423.<<

[61] *F*, IV, p. 53; *M*, II, p. 447. Kant, según Fichte, nunca dijo que el *pensamiento* de la libertad se derivase del pensamiento de la ley. Lo que quiso decir es que la fe en la validez objetiva del pensamiento de la libertad se deriva de la conciencia de la ley moral.<<

[62] *F*, IV. p. 59; *M*, II, p. 453.<<

[63] *F*, IV, p. 173; *M*, II, p. 567.<<

[64] *F*, IV, pp. 173-174; *M*, II, pp. 567-568.<<

[65] *F*, IV, p. 169; *M*, II, p. 563.<<

[66] *F*, IV, p. 191; *M*, II, p. 585.<<

[67] *F*, IV, p. 193; *M*, II, p. 587.<<

[68] Esto sucede, por ejemplo, cuando no evalúo justamente la situación sino que me fijo exclusivamente en un aspecto parcial de la misma.<<

[69] *F*, IV, p. 194; *M*, II, p. 588.<<

[70] *F*, IV, p. 300; *M*, II, p. 694.<<

[71] *F*, IV, p. 150; *M*, II, p. 544.<<

[72] *F*, II, p. 143; *M*, IV, p. 143.<<

[73] *Ibid*.<<

[74] *F*, III, p. 8; *M*, II, p. 12.<<

[75] *F*, III, p. 10; *M*, II, p. 14.<<

[76] *F*, III, p. 106; *M*, II, p. 110.<<

[77] Merece la pena hacer notar que, para Fichte, la propiedad legal de una cosa consiste realmente en el derecho exclusivo para realizar ciertos actos con respecto a ella. Por ejemplo, la propiedad de un agricultor con respecto a unas tierras no es más que el derecho exclusivo a trabajarlas, sembrarlas y utilizarlas como pasto, y así en todos los demás casos.<<

[78] *F*, III, p. 129; *M*, II. p. 133.<<

[79] Fichte distingue varios estadios del contrato social, que culminan en lo que él llama la firme unión, por el cual los miembros de una sociedad política se convierten en una totalidad organizada.<<

[80] Véase vol. VI, caps. III y IV.<<

[81] *F*, III, p. 160; *M*, II, p. 164.<<

[82] Fichte supone que habrá tres clases económicas principales. En primer lugar, los productores de las materias primas necesarias para la vida humana; en segundo, los que transforman dichas materias primas en productos consumibles, tales como ropa, zapatos, harina, etc.; en tercer lugar, los comerciantes.<<

[83] *F*, III, p. 421; *M*, III, p. 451.<<

[84] La defensa que hace Fichte de un Estado comercial «cerrado» no se basa solamente en razones económicas. Al igual que Platón, Fichte cree que el intercambio libre con los países extranjeros estorbaría la educación de los ciudadanos de acuerdo con los principios de la verdadera filosofía.<<

[85] *F*, V, p. 5 (no incluido en *M*).<<

[86] *F*, V, p. 8.<<

[87] *F*, V, p. 43; *M*, I, p. 12.<<

[88] *F*, I, p. 254; *M*, I, p. 448.<<

[89] *F*, V, p. 179; *M*, III, p. 123.<<

[90] *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129.<<

[91] *F*, V, p. 186; *M*, III. p. 130.<<

[92] *F*, V, p. 185; *M*, III, p. 129. Es importante conocer el texto alemán: *Dies ist der toahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das Göttliche, das wir annehnten. Er wird construirt durch das Rechttun*. Gramaticalmente, *Er* (él) debiera referirse a *der wahre Glaube* (la verdadera fe) y no puede referirse a *diese moralische Ordnung* (este orden moral). A no ser que estemos dispuestos a admitir que Fichte despreciara la corrección gramatical, tenemos que reconocer que no afirma que este Dios, que identifica con el orden moral, no es más que una creación del hombre.<<

[93] *F*, V, p. 261 (en *M* no está impresa la *Gerichtliche Verantwortungsschrift* [Defensa jurídica] de Fichte).<<

[94] *F*, V, p. 382; *M*, III. p. 246.<<

[95] *F*, V, p. 261.<<

[96] *F*, III, p. 39; *M*, II. p. 43<<

[97] *F*, V, pp. 394-395; *M*, III, p. 258.<<

[98] *F*, II, p. 299; *M*, III, p. 395.<<

[99] *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399.<<

[100] *F*, II, p. 245; *M*, III, p. 341.<<

[101] *F*, II, p. 303; *M*, III, p. 399.<<

[102] *Ibid.*<<

[103] *Darstellung der Wissenschaftslehre*.<<

[104] *F*, II, p. 68; *M*, IV, p. 68.<<

[105] *F*, II, p. 19; *M*, IV. p. 19.<<

[106] *Ibid.*<<

[107] Esta idea ya se había señalado en la *Teoría de la ciencia*, publicada en 1801.<<

[108] *F*, X, p. 117; *M*, IV, p. 195.<<

[109] *F*, X, p. 206; *M*, IV, p. 284.<<

[110] *F*, VI, p. 362; *M*, V, p. 17.<<

[111] *F*, VI, p. 367; *M*, V, p. 22.<<

[112] *F*, VI, p. 361; *M*, V, p. 15.<<

[113] *F*, V, p. 403; *M*, V, p. 115.<<

[114] *F*, V, p. 539; *M*, V, p. 251.<<

[115] *F*, V, p, 457; *M*, V, p. 169.<<

[116] *F*, V, p, 407; *M*, V, p. 119.<<

[117] En lo que Fichte llama moral superior, el hombre es creador y busca activamente la posibilidad de realizar valores ideales. No se conforma, como en el caso de la moral inferior, con cumplir los deberes que la vida le presenta. La religión añade a esto una creencia en Dios como única realidad y el sentido de la vocación divina. Una vida altamente moral puede considerarse como expresión de la vida divina, única e infinita.<<

[118] *F*, II, p. 685 (no incluido en *M*).<<

[119] *Ibid.*<<

[120] *F*, II, p. 696; *M*, V, p. 615.<<

[121] *Ibid.*<<

[122] *F*, XI, p. 5; *M*, VI. p. 5,<<

[123] *F*, XI, p. 7; *M*, VI, p. 7.<<

[124] *F*, XI, p. 4; *M*, VI, p. 4.<<

[125] Para Jakob Boehme (1575-1624), véase vol. III, pp. 259-261.<<

[126] Hegel mismo no parece haberse ocupado mucho con rivalidades personales; estaba absorto en ideas y en exponer aquello que consideraba verdadero. Schelling confundió las críticas de Hegel con ataques personales.<<

[127] *W*, I, p. 57. Las referencias a los escritos de Schelling aparecen en los correspondientes volúmenes y páginas de sus *Obras* (*Werke*, *W*) ed. M. Schroeter, Múnich, 1927-1928.

Schelling prefiere la formulación «yo es yo» (*Ich ist Ich*) a la de «el yo es el yo» (*das Ich ist das Ich*) por la simple razón de que el yo sólo se considera como yo, no tiene ninguna otra acepción.<<

[128] *W*, I, p. 103.<<

[129] *W*, I, p. 100.<<

[130] *W*, I, p. 237. Este trabajo se citará en adelante como *Cartas filosóficas*.<<

[131] *W*, I, p. 208.<<

[132] *W*, I, p. 214.<<

[133] *W*, I, p. 220. La referencia es, por supuesto, al idealismo de Fichte.<<

[134] *W*, I, p. 238.<<

[135] *W*, I, p. 259.<<

[136] *W*, I, p. 263.<<

[137] Fichte mismo llegó a afirmar que el yo absoluto es la identidad del sujeto y objeto. Pero esta afirmación está parcialmente influida por el criticismo de Schelling. En todo caso, el idealismo de Fichte siempre estuvo caracterizado, en la opinión de Schelling, por el énfasis tan exagerado que ponía en el sujeto y en la subjetividad.<<

[138] *W*, I, p. 663.<<

[139] W. I, p. 706.<<

[140] *W*, I, p. 708.<<

[141] *W*, I, p. 712.<<

[142] *W*, I, p. 714. Empleo la palabra «absolutización» para referirme a *Absoluthheit*. <<

[143] *W*, I, p. 717.<<

[144] La imagen que dio Schelling del fundamento metafísico de la filosofía de la naturaleza tuvo gran influencia en el pensamiento de Hegel. No sería oportuno extendernos aquí en este aspecto.<<

[145] *W*, II, p. 283.<<

[146] *Ibid.*<<

[147] *W*, I, p. 416.<<

[148] *Der allgemeine Weltbau und die Koerperreihe*, *W*, I, p. 718.<<

[149] *W*, II, p. 320.<<

[150] *W*, I, p. 449.<<

[151] *W*, I, p. 413.<<

[152] *W*, I. p. 417.<<

[153] Los detalles de la construcción de la naturaleza en Schelling son algo diferentes en sus diversos escritos.<<

[154] *W*, II, p. 331.<<

[155] W, II, p. 374.<<

[156] *W*, II, p. 388.<<

[157] *W*, II, p. 370.<<

[158] *Ibid.*<<

[159] *W*, II, p. 369.<<

[160] *W*, II, pp. 573-574.<<

[161] *W*, II, p. 586.<<

[162] *W*, II, p. 587.<<

[163] *W*, II, p. 592.<<

[164] *W*, II, p. 603.<<

[165] Esta teoría puede parecer una doctrina sobre la divina providencia. Sin embargo, en esta etapa del pensamiento de Schelling, no debemos pensar que el Absoluto es para el filósofo una deidad personal. La elaboración de la síntesis absoluta es la expresión necesaria de la naturaleza del Absoluto, como identidad de lo ideal y lo real.<<

[166] *W*, II, p. 349.<<

[167] *W*, II, p. 351.<<

[168] *W*, II, p. 615.<<

[169] *Ibid.*<<

[170] Asimismo, la filosofía de la naturaleza arranca de una actividad infinita postulada, que se manifiesta a sí misma en la naturaleza.<<

[171] *W*, III, p. 400.<<

[172] *W*, III, p. 402.<<

[173] La referencia es obvia a lo que los escolásticos llamaban verdad ontológica, a diferencia de la llamada verdad lógica.<<

[174] *W*, III, p. 419.<<

[175] *W*, III, p. 425.<<

[176] El lector interesado en este tema puede consultar la tercera parte de la *Filosofía del arte* de Schelling, o bien la *Historia de la estética* de Bernard Bosanquet.<<

[177] *W*, III, p. 9.<<

[178] *W*, III, p. 11.<<

[179] *W*, III, p. 10.<<

[180] *W*, III, p. 25.<<

[181] *W*, III, p. 21.<<

[182] *W*, III, p. 16.<<

[183] *W*, III, p. 23.<<

[184] *Ibid.*<<

[185] *W*, III, p. 155.<<

[186] *W*, IV, pp. 15-16.<<

[187] *W*, IV, pp. 23-24.<<

[188] *W*, IV, p. 21.<<

[189] *W*, IV, p. 28.<<

[190] *W*, IV, p. 31.<<

[191] *W*, IV, p. 32.<<

[192] *W*, IV, p. 30.<<

[193] *W*, IV, p. 31.<<

[194] *W*, IV, p. 30.<<

[195] *W*, IV, p. 32.<<

[196] *W*, IV, p. 47.<<

[197] Su pensamiento fue nuevamente revisado en las conferencias de Stuttgart, en 1810, que fueron publicadas, junto con *Investigaciones filosóficas* en el IV volumen de sus *Obras*.<<

[198] *W*, IV, p. 234.<<

[199] *W*, IV, p. 244.<<

[200] *W*, IV, p. 252.<<

[201] Conviene observar que el ser divino es ahora para Schelling una divinidad personal y no un Absoluto impersonal.<<

[202] *W*, IV, p. 251.<<

[203] *W*, IV, p. 330.<<

[204] *W*, IV, p. 331.<<

[205] *W*, IV, p. 316.<<

[206] *W*, IV, p. 324.<<

[207] *W*, IV, p. 326.<<

[208] *W*, IV, p. 267.<<

[209] *W*, IV, p. 256.<<

[210] *W*, IV, p. 274.<<

[211] *W*, IV, p. 277.<<

[212] *W*, IV, p. 278.<<

[213] *W*, IV, p. 295.<<

[214] *W*, IV, p. 296.<<

[215] *Ibid.*<<

[216] *W*, V, p. 558.<<

[217] *Als reines Dass*; *W*, V, p. 746.<<

[218] *Ibid.*<<

[219] *Ibid.*<<

[220] *W*, V, p. 746.<<

[221] La distinción de Schelling es semejante a la que algunos autores modernos establecen entre filosofía esencialista y existencialista. Para Gilson este término no significa «existencialismo» sino filosofía que subraya la existencia del ser (*esse*). Pero no se puede extrapolar mucho esta semejanza.<<

[222] *W*, V, p. 746.<<

[223] *W*, V, p. 748.<<

[224] *Ibid.*<<

[225] *W*, V, p. 750.<<

[226] *W*, V, p. 753.<<

[227] *W*, V, p. 729.<<

[228] *W*, V, p. 437.<<

[229] *W*, VI, p. 396.<<

[230] *Ibid.*<<

[231] *W*, VI. p. 395.<<

[232] Alude aquí a las «potencias» lógicamente distinguibles en la vida interior de Dios.<<

[233] *W*, V, p. 437.<<

[234] *W*, V, p. 440.<<

[235] La teoría del Absoluto como identidad pura se puede considerar como una continuación de la idea de Bruno sobre lo infinito como (*coincidentia oppositorum*), idea a su vez procedente de Nicolás de Cusa.<<

[236] La influencia de Schelling fue mayor en el sur que en el norte de Alemania.<<

[237] Soloviev desarrolló profundamente la idea de *Sophia*, tal y como aparece en la Biblia y también en los escritos de Boehme.<<

[238] Como ya hemos dicho al hablar de Fichte, en sus últimos escritos esta tendencia no es tan manifiesta.<<

[239] *W*, III, p. 59. Las referencias de los escritos de Schleiermacher se dan de acuerdo con el volumen y la página de la edición de sus *Obras* (*Werke*, *W)* de O. Braun y J. Bauer, 4 vols., Leipzig, 1911-1913. Esta edición recoge una selección de sus escritos. <<

[240] *W*, III, p. 71.<<

[241] *W*, III, p. 72.<<

[242] *Ibid.*<<

[243] *W*, IV, p. 240.<<

[244] *W*, IV, p. 235.<<

[245] *W*, IV, p. 236.<<

[246] *Ibid.*<<

[247] *W*, IV, p. 243.<<

[248] *W*, IV, p. 242.<<

[249] *W*, IV, p. 243.<<

[250] *W*, III, p. 81.<<

[251] *W*, III, p. 86.<<

[252] W. II, p. 92.<<

[253] *W*, III, p. 128.<<

[254] El mismo año de la disertación inaugural de Kant, del nacimiento de Hölderlin en Alemania y de Bentham y Wordsworth en Inglaterra.<<

[255] *W*, I, p. 44. A menos que se especifique de otra forma, las referencias a las obras de Hegel se darán de acuerdo con el volumen y página de la edición de jubileo de sus *Obras* (*Werke, W*), publicadas por Hermann Glockner, 26 vols., Stuttgart 1928<<

[256] *W*, I, p. 50.<<

[257] *W*, I, p. 69.<<

[258] *W*, I, pp. 143-144.<<

[259] *W*, I, p. 122.<<

[260] *Ibid.*<<

[261] Ni que decir tiene que nos referimos a la filosofía de Schelling durante los primeros años del siglo XIX.<<

[262] *W*, II, p. 21; *B*, p. 79. En las referencias, como en este caso, a *La fenomenología del espíritu*, *B* significa la traducción inglesa de esta obra por J. B. Baillie. Pero ello no quiere decir que en el presente libro hayamos seguido necesariamente esta traducción. Hemos utilizado otras traducciones inglesas, cuyas referencias también se incluyen para facilitar la labor del lector.<<

[263] *W*, II, p. 22; *B*, p. 79.<<

[264] *W*, II, p. 24; *B*, p. 81.<<

[265] *W*, II, p. 23; *B*, p. 81.<<

[266] *W*, II, p. 24; *B*, p. 81.<<

[267] *W*, II, p. 14; *B*, p. 70.<<

[268] *W*, II, p. 22; *B* p. 80.<<

[269] Hegel habla frecuentemente del Absoluto como «Dios». Pero de este uso de un lenguaje religioso no se deduce que él considere el Absoluto como a una deidad personal en sentido teísta. Más adelante discutiremos esta cuestión.<<

[270] La palabra «idea» puede tener en Hegel diferentes matices significativos. Se puede referir a la idea lógica, llamada también concepto (*Begriff*). Puede referirse al proceso total de la realidad, como la realización de la idea. O puede referirse primariamente al término del proceso.<<

[271] Los términos «entendimiento» y «razón» no son utilizados con el mismo sentido en Kant y en Hegel. Aparte este hecho, sin embargo, el contraste entre la desconfianza de Kant por los vuelos de la razón, junto con la admisión de su función práctica, y la desvalorización que hace Hegel del entendimiento, junto con el reconocimiento de su uso práctico, ilustran sus actitudes respectivas ante la metafísica especulativa.<<

[272] No quiero decir con ello que para Hegel la filosofía sea la única forma de captar el Absoluto, están también el arte y la religión. Pero en nuestro caso, sólo estamos interesados por la filosofía.<<

[273] Por razones obvias, el profundo análisis que hace Hegel sobre la relación amo-esclavo, contiene argumentos que fueron muy apreciados por Karl Marx.<<

[274] Hegel, el luterano, tendía a asociar la conciencia dividida o desgraciada, de un modo en cierta medida polémico, con el catolicismo medieval, y en especial con sus ideas ascéticas.<<

[275] *W*, II, p. 610; *B*, p. 798.<<

[276] La frenología (del griego: φρήν, fren, «mente»; y λόγος, logos, «conocimiento») es una antigua teoría que afirmaba la posible determinación del carácter y los rasgos de la personalidad, así como las tendencias criminales, basándose en la forma del cráneo, cabeza y facciones. Desarrollada alrededor del 1800 por el neuroanatomista alemán Franz Joseph Gall y extremadamente popular durante el siglo XIX; hoy en día es considerada una pseudociencia. Ha merecido, sin embargo, cierto mérito como protociencia por su contribución a la ciencia médica con su idea de «El cerebro es el órgano de la mente», y que ciertas áreas albergan funciones específicamente localizadas.<<

[277] *W*, IV, p. 46*; J-S*, I, p. 60. Las letras *J-S* representan la traducción inglesa de W. H. Johnston y L. G. Struthers de la *Ciencia de la lógica*.<<

[278] *W*, IV, p. 89; *J-S*, I, p. 95.<<

[279] Esta afirmación no contradice lo que se ha dicho hasta ahora sobre la naturaleza no temporal del Absoluto lógico, ya que no estamos interesados aquí en el proceso real de la autorrealización del Absoluto.<<

[280] *W*, IV, p. 662; *J-S*, II, p. 160.<<

[281] Correspondiente al término alemán *Begriff*.<<

[282] *W*, V, p. 328; *J-S*, II, p. 466.<<

[283] La *Lógica* contenida en la *Enciclopedia* se conoce como la «lógica menor o abreviada», para distinguirla de la «lógica mayor», que es la «ciencia de la lógica» hegeliana. Las citas hechas recientemente pertenecen a esta última obra.<<

[284] *W*, VI, p. 144; *E*, 191. La letra *E* significa *Enciclopedia*. Como esta obra está dividida en secciones numeradas, no hace falta hacer referencia a traducciones en particular. Mirando el número del volumen citado en la referencia *W* se verá si se refiere a la edición de Heidelberg (*W*, VI) o a la de Berlín (*W*, VIII-X).<<

[285] Cf., por ejemplo, *W*, IX, pp. 51-54; *E*, 247.<<

[286] La concepción teísta es admitida por el mismo Hegel en todo lo que se refiere a la conciencia religiosa y su expresión característica. Pero aquí estamos considerando solamente el aspecto estrictamente filosófico.<<

[287] *W*, VI, p. 147; *E*, 193.<<

[288] *W*, IX, pp. 63-64; *E*, 250.<<

[289] *W*, VI, p. 147; *E*, 193.<<

[290] *W*, VI, p. 149; *E*, 194.<<

[291] *W*, IX, pp. 59-62; *E*, 249.<<

[292] *W*, VI, p. 228; *E*, 302.<<

[293] La idea lógica, considerada precisamente como tal, es la categoría del espíritu, del pensamiento autopensante más que del espíritu en potencia.<<

[294] *W*, IX, p. 50; *E*, 247.<<

[295] *W*, VI, p. 229; E, 305.<<

[296] *W*, VI, p. 252; E, 309.<<

[297] *W*, X, p. 379; *E*, 481.<<

[298] *Ibid.*<<

[299] *W*, X, p. 380; *E*, 482.<<

[300] *W*, VII, p. 94; *D*, 41. La letra *D* se refiere a la *Filosofía del derecho*; y el número siguiente remite a la sección correspondiente. Con respecto a *D*, la palabra «*addendum*» se refiere a las adiciones hechas por Hegel al texto original. En la traducción del profesor T. M. Knox, estas adiciones están impresas después de la versión del texto original.<<

[301] Hegel habla aquí del derecho a la propiedad en abstracto. Ni que decir tiene que, una vez se haya introducido el concepto de sociedad, se restringe la escala de apropiaciones legítimas.<<

[302] Se refiere aquí a la religión como a algo interior. En una sociedad organizada, un hombre no puede pretender que se le conceda inviolabilidad para la expresión exterior de sus creencias religiosas cuando tal expresión sea socialmente perjudicial. <<

[303] *W*, X, p. 392; *E*, 503.<<

[304] *W*, VII, p. 164; *D*, 105<<

[305] *W*, VII, p. 188; *D*, 129.<<

[306] *W*, VII, pp. 196-197; *D*, 137.<<

[307] *W*, VII, p. 237; *D*, 157.<<

[308] Por supuesto que Hegel no es tan tonto como para mantener, basándose en los datos empíricos, que todas las familias están unidas por el amor. Habla de la idea o concepto esencial de la familia, de lo que debería ser.<<

[309] *W*, X. p. 401; *E*, 523.<<

[310] Tal vez sea exagerado hablar de la sociedad civil como representante de una «clara particularidad», ya que dentro de la sociedad civil, los antagonismos que se derivan de la aparición y autoafirmación de sus componentes son superados en parte a través de las corporaciones en las que Hegel pone el acento. Pero la unión de voluntades entre los miembros de una corporación para buscar un fin común, tiene también una universalidad limitada y prepara el camino para la transición al concepto de Estado.<<

[311] *W*, X, p. 409; *E*, 535.<<

[312] *W*, VII, p. 328; *D*, 257.<<

[313] *W*, VII, p. 336; *D*, 258, addendum.<<

[314] *Ibid.*<<

[315] Hay que recordar que Hegel estaba preocupado en parte con educar a los alemanes en la autoconciencia política.<<

[316] Cf. *W*, VII, p. 344; *D*, 265, addendum.<<

[317] *W*, X. p. 416; *E*. 540.<<

[318] *W*, VII, p. 376; *D*, 274, addendum.<<

[319] *W*, VII, p. 376; *D*, 273, addendum.<<

[320] *W*, VII, pp. 36-37; *D*, prefacio. La famosa respuesta de Marx es que la labor del filósofo es transformar el mundo y no sólo entenderlo.<<

[321] *W*, VII, p. 33; D, prefacio.<<

[322] *W*, VII, p. 35; D, prefacio.<<

[323] *W*, VII, p. 33; *D*, prefacio.<<

[324] *W*, VII, p. 36; C, prefacio.<<

[325] *W*, VII, p. 434; *D*, 324.<<

[326] *Ibid.*<<

[327] *Ibid.*<<

[328] Véase vol. VI, pp. 183 y 204.<<

[329] En justicia para Hegel, hemos de recordar que él mismo había sufrido los efectos de la guerra, la muestra de la transitoriedad de lo finito, cuando perdió su puesto y bienes en Jena como resultado de la victoria de Napoleón.<<

[330] *W*, XI, p. 34; *S*, p. 8. La letra *S* se refiere a la traducción de J. Sibree de las clases de Hegel sobre filosofía de la historia.<<

[331] *W*, XI, p. 34; *S*, p. 9.<<

[332] *W*, XI, p. 36; *S*, p. 10.<<

[333] *W*, XI, p. 46; *S*, p. 19.<<

[334] *W*, XI, p. 40; *S*, p. 14.<<

[335] *W*, VIII, p. 446; *D*, 340.<<

[336] *W*, VII, p. 449; *D*, 347.<<

[337] *W*, XI, p. 45; *S*, p. 18.<<

[338] La respuesta de Hegel a cualquier crítica de tipo religioso, es que la teoría de la astucia de la razón está de acuerdo con la postura cristiana, ya que los cristianos mantienen que Dios saca el bien del mal utilizando, por ejemplo, la traición de Judas como medio de llegar a la redención del género humano.<<

[339] Véase vol. VI, pp. 390-394.<<

[340] *W*, XII, p. 160; *O*, I, p. 154. En las citas de las lecciones de Hegel sobre *The Philosophy of Fine Art*, *O* se refiere a la traducción inglesa de F. P. B. Osmaston.<<

[341] *W*, XII, p. 110; *O*, I, p. 98.<<

[342] *W*, XII, p. 472; *O*, II, p. 74.<<

[343] *W*, XII, p. 480; *O*, II, p. 83.<<

[344] *Ibid.*<<

[345] *W*, XIII, p. 14; *O*, II, p. 180. Obsérvese que Hegel asocia en este pasaje un determinado tipo de arte con un tipo determinado de religión.<<

[346] *W*, XIII, p. 334; O, III, p. 91.<<

[347] Es necesario insistir en que esta transición debe entenderse en un sentido más bien dialéctico que temporal. Los egipcios y los hindúes, por ejemplo, tienen sus religiones propias lo mismo que sus propias formas de arte.<<

[348] *W*, XII, p. 151; O, I, p. 142.<<

[349] *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 156. En las citas de las *Lectures on The Philosophy of Religion*, *SS* designa la traducción inglesa de E. B. Speirs y J. Burdon Sanderson.<<

[350] *W*, XVI, p. 361; *SS*, III, p. 157.<<

[351] *W*, XVI, p. 457; *SS*, III, p. 259.<<

[352] *W*, XVI, p. 456; *SS*, III, p. 259.<<

[353] Evidentemente el tercer miembro de la tríada representa, desde cierto punto de vista, una degradación de la religión, ya que reduce prácticamente a Dios a la categoría de instrumento. Al mismo tiempo exige el tránsito a una forma superior de religión. Así, por ejemplo, la admisión por Roma de todas las deidades en su panteón reduce el politeísmo al absurdo y reclama el tránsito al monoteísmo.<<

[354] *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19.<<

[355] *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 20.<<

[356] *W*, XV, p. 37; *SS*, I, p. 19.<<

[357] *W*, XV, p. 38; *SS*, I, p, 20.<<

[358] *Ibid.*<<

[359] *W*, XV, p. 35; *SS*, I, p. 17.<<

[360] *Studies in Hegelian Cosmology* (ed. 1901), p. 250.<<

[361] *W*, XIX, p. 685; *HS*. III, p. 546. En las citas de *Lecciones de historia de la filosofía*, *HS* significa la traducción inglesa de E. S. Haldane y F. H. Simson.<<

[362] *W*, XIX, pp. 690-691; *HS*, III, pp. 552-553.<<

[363] *W*, XVII, p. 65; *HS*, I, p. 35.<<

[364] *W*, XVII, p. 66; *HS*, I, p. 36.<<

[365] *W*, XIX, pp. 689-690; *HS*, III, p. 551.<<

[366] *W*, XIX, p. 690; *HS*, III, p. 551.<<

[367] *W*, VII, p. 35; *D*, prefacio.<<

[368] *Das Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung*, 1824-1835.<<

[369] Los lógicos modernos miran con toda razón con prevención la psicologización de la lógica. Pero consideraron sin embargo, erróneamente, que esta tendencia era fruto de una actitud científica.<<

[370] Me refiero, desde luego, simplemente a la opinión de Bradley de que nuestra manera habitual de concebir y describir las cosas da lugar a las contradicciones, mientras que la realidad misma constituye un todo armónico sin contradicción alguna, y dejo de lado la gran diferencia que existe entre Herbart y el idealismo absoluto británico sobre la disputa entre pluralidad y monismo.<<

[371] Dada la psicología que hemos dibujado, Herbart no acepta la teoría de la libertad de indiferencia. En realidad considera a esta teoría incompatible con la idea de un carácter estable y firme, cuyo desarrollo es uno de los fines principales de la educación. Pero reconoce, desde luego, una diferencia psicológica entre elegir de acuerdo con la convicción o conciencia o ser llevado por el impulso o deseo a actuar de modo contrario a la propia conciencia.<<

[372] Por ejemplo, censura a Kant por introducir el término «experiencia» al comienzo de la primera *Crítica* sin explicar de modo adecuado y sin equívocos el sentido que le atribuye.<<

[373] *Teoría de la ciencia* (Leipzig, 19292), p. 77.<<

[374] *W*, I, p. 4. Las indicaciones de las obras de Schopenhauer (*Works* = *W*) se refieren al volumen y páginas de la edición de J. Fraunenstädt de 1877.<<

[375] *W*, I, p. 5.<<

[376] Completas en el sentido de que tales representaciones comprenden la materia y la forma. En otras palabras, no se trata aquí de conceptos abstractos.<<

[377] *W*, I, p. 34.<<

[378] *W*, I, p. 105.<<

[379] Esto implica que la identificación hegeliana de la lógica y la metafísica en cuanto ciencia del absoluto es absurda.<<

[380] *W*, I, p. 105.<<

[381] *W*, I, p. 130.<<

[382] *W*, I, p. 131.<<

[383] *W*, I, p. 133.<<

[384] *W*, I, p. 140.<<

[385] *W*, I, p. 145.<<

[386] *W*, II, p. 3; *HK*, I, p. 3. En las referencias a El mundo como voluntad y representación, *HK* indica la traducción inglesa de R. B. Haldane y J. Kemp.<<

[387] *W*, II, p. 7; *HK*, I, p. 7,<<

[388] W. III, pp. 19-20; *HK*, II, p. 181.<<

[389] Schopenhauer quería considerar su filosofía de la voluntad como un desarrollo de la teoría kantiana del primado de la razón práctica como voluntad racional. Pero su voluntarismo metafísico era totalmente ajeno al pensamiento kantiano. Fue una creación original de Schopenhauer.<<

[390] *W*, III, p. 89; *HK*, II, p. 258.<<

[391] *W*, II, p. 66; *HK*, I, p. 72.<<

[392] Es obvio que se podría objetar que se invierte el orden de las causas, y afirmar que precisamente porque el hombre posee la facultad de razonar es capaz de ampliar el campo y el número de sus necesidades y deseos.<<

[393] *W*, III, p. 80; *HK*, II, p. 248.<<

[394] *W*, VI, p. 95. De *Parerga und Paralipomena*.<<

[395] *W*, III, p. 219; *HK*, II, p. 406.<<

[396] *W*, II, p. 323; *HK*, I, p. 354.<<

[397] *W*, II, p. 195; *HK*, I, p. 213.<<

[398] *W*, III, p. 403; *HK*, III, p. 111.<<

[399] *W*, II, p. 376; *HK*, I, pp. 411-412.<<

[400] *Ibid.*<<

[401] *W*, III, p. 663; *HK*, III, p. 388.<<

[402] *W*, II, p. 199; *HK*, I, p. 219.<<

[403] *W*, III, p. 417; *HK*, III, p. 123.<<

[404] *W*, II, pp. 209-210; *HK*, I, p. 230.<<

[405] De acuerdo con Kant, Schopenhauer distingue lo sublime dinámico y matemático. El hombre en la barca es un caso del primer tipo. Lo sublime matemático se da en lo inmenso estético, por ejemplo en la contemplación de una grandiosa cadena de montañas.<<

[406] Homero, por ejemplo, no se limita a describir el mar o la aurora, sino que pasa las representaciones al nivel de la percepción al usar epítetos como «de color de vino» o «con dedos rosados».<<

[407] *W*, II, p. 298; *HK*, I, p. 326.<<

[408] Por esto, Schopenhauer condena la música intuitiva y menciona como ejemplo *Las escisiones* de Haydn.<<

[409] *W*, VI, p. 230. En *Parerga* y *Paralipomena*.<<

[410] *W*, II, p. 415; *HK*, I, p. 454.<<

[411] *W*, II, p. 416; *HK*, I, p. 454.<<

[412] *W*, II, p. 444; *HK*, I, p. 485.<<

[413] *W*, II, p. 339, *HK*, I, p. 371.<<

[414] *W*, II, p. 487; *HK*, I, p. 532.<<

[415] *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531.<<

[416] *W*, II, p. 485, y III, pp. 221-222; *HK*, I, p. 530 y II, p. 408.<<

[417] *W*, II, p. 486; *HK*, I, p. 531<<

[418] Nietzsche, en su período de amistad con Wagner, contribuyó a que éste concibiera tal idea.<<

[419] *W*, II, p. 180. Las referencias a los escritos de Feuerbach se dan de acuerdo con el volumen y la página de la segunda edición de sus *Obras* (*Werke*), realizada por Friedrich Jodl, Stuttgart, 1959-1960.<<

[420] *W*, II, p. 175.<<

[421] *W*, II, p. 231.<<

[422] Feuerbach, igual que Schelling, supone que Hegel deduce la naturaleza existente de la idea lógica. La crítica perdería todo su sentido sin esta suposición.<<

[423] *W*, II. p. 239.<<

[424] *W*, II, p. 240.<<

[425] *W*, VII, p. 434.<<

[426] *W*, VII, p. 438.<<

[427] *W*, VI, p. 3.<<

[428] *W*, VI, p. 17.<<

[429] *W*, VI, p. 41.<<

[430] *W*, II, p. 244.<<

[431] *Ibid.*<<

[432] *W*, II, p. 239.<<

[433] *Ibid.*<<

[434] *W*, II, p. 245.<<

[435] *W*, VI, p. 40.<<

[436] *W*, II, p. 319.<<

[437] *W*, II, p. 321.<<

[438] W. II, p. 318.<<

[439] W. II, p. 220.<<

[440] *W*, II, p. 219.<<

[441] *W*, II, p. 244.<<

[442] *W*, II, p. 221.<<

[443] Las confusas observaciones de Stirner sobre la «nada creadora» evocan ciertos aspectos del pensamiento de Heidegger.<<

[444] *Das Kapital*, Hamburgo, 1922, I, p. XVII. *Capital*, Londres, Everyman, II, p. 873.<<

[445] *Ludwig Feuerbach*, Stuttgart, 1888, p. 44. *Ludwig Feuerbach*, editado por C. P. Dutt con introducción de L. Rudas, Londres, sin fecha, p. 53.<<

[446] *Ludwig Feuerbach*, pp. 12-13 (p. 28). Las referencias a una obra traducida al inglés aparecerán, cuando se repiten, con el número de la página de la traducción inglesa entre paréntesis; no se repetirá el título.<<

[447] Es cierto que Hegel pasa, en la *Ciencia de la Lógica,* de la categoría de cualidad a la de cantidad; refiriéndose a medidas, sin embargo, habla de puntos nodales en que a series de variaciones cuantitativas sucede un cambio cualitativo abrupto. A su vez a éste le sucede otra serie de variaciones cuantitativas hasta alcanzar un nuevo punto nodal.<<

[448] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, Stuttgart, 1897, p. XI. *Marx-Engels: Selected works*, Londres, 1958, I, p. 363.<<

[449] *Ludwig Feuerbach*, p. 45 (p. 54).<<

[450] *Das Kapital*, I, p. 140 (I, pp. 169-170).<<

[451] *Deutsche Ideologie*, *W*, III, p. 28. (*La Ideología alemana*), p. 16 (partes I y III, traducido por W. Lough y C. P. Magill, Londres, 1942). En las referencias, nótese que la *W* significa la edición de las obras *Werke* de Marx y Engels, publicadas por la editorial Dietz, Berlín, 1957.<<

[452] *Anti-Dühring*, Stuttgart, 1919, p. XV, *Anti-Dühring*, Londres, 19592, p. 17.<<

[453] *Ibid.*<<

[454] *Dialektik der Natur*, Berlín, 1952, p. 53, *Dialéctica de la naturaleza,* Londres, 1954, p. 83.<<

[455] *Anti-Dühring*, p. 138 (p. 187).<<

[456] En términos estrictos, para Engels hay tres campos de aplicación: «La dialéctica no es más que la ciencia de las leyes generales del movimiento y desarrollo en el ámbito de la naturaleza, en el de la sociedad y en el del pensamiento humano». *Anti-Dühring*, p. 144 (p. 193).<<

[457] *Ludwig Feuerbach*, p. 4 (p. 21).<<

[458] *Anti-Dühring*, p. 81 (p. 122).<<

[459] *Zur Kritik der politische Ökonomie*, p. X (I, p. 363).<<

[460] Cf. *Das Kapital*, I, p. 143 (I, pp. 172-173).<<

[461] *Deutsche Ideologie*, *W*, III, p. 20 (p. 7).<<

[462] *Ibid.*, p. 30 (p. 18).<<

[463] En *Miseria de la filosofía*, Marx explícita cómo el proletariado revolucionario es la fuerza productiva de mayor importancia. Véase más adelante, p. 218.<<

[464] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. X (I, p. 363).<<

[465] *Ibid*., p. XI (I, p, 363).<<

[466] *Zur Kritik der politischen Ökonomie*, p. XI (I, p. 363).<<

[467] *Manifest der kommunistischen Partei*, *W*, IV, p. 462. Es obvio que esta afirmación se refiere a la historia conocida posterior al comunismo primitivo.<<

[468] Es decir, se considera la lucha de clases como la fundamental, y las guerras nacionales se interpretan en términos económicos.<<

[469] Afirmación de Marx en el *Manifiesto comunista*, y conviene recordar que fue escrito en 1848.<<

[470] *W*, IV, p. 181; *Miseria de la filosofía*, ed. por C. P. Dutt y V. Chattopadhyaya, Londres, sin fecha, p. 146; Londres, 1956, p. 174.<<

[471] *Anti-Dühring*, p, 144 (p. 193).<<

[472] *Dialektik der Natur*, p. 28 (p. 54).<<

[473] Probablemente Engels sea quien, extendiendo la dialéctica hasta la naturaleza, ofrezca más fundamentos para una interpretación mecanicista del proceso histórico. <<

[474] Es cierto que las líneas referentes a la crítica aquí sugerida no constituyen ninguna novedad. Los filósofos «burgueses» se han familiarizado con ella.<<

[475] Kierkegaard pasó su infancia en Jutlandia donde su padre cuidaba ovejas. Afligido y acosado por el hambre, el frío y la soledad, Kierkegaard (padre) un buen día maldijo a Dios. Este pequeño incidente dejó huellas indelebles en su memoria.<<

[476] No pretendo dar a entender con esto que Kierkegaard hubiese vivido una vida totalmente inmoral. Se trata sobre todo de un cambio de actitud, de la negación a la aceptación de un compromiso ético consigo mismo.<<

[477] *El punto de vista*, p. 114 (traducido al inglés por W. Lowrie, Londres, 1939).<<

[478] *Ibid*, pp. 88-89, nota.<<

[479] Véase, por ejemplo. *La enfermedad mortal*, pp. 73-74 (traducido al inglés por W. Lowrie, Princeton y Londres, 1941).<<

[480] Esto es materia de discusión por ejemplo en el primer volumen de *O lo uno o lo otro* y en la parte primera de *Estadios en el camino de la vida*.<<

[481] *La enfermedad mortal*, p. 67.<<

[482] *Temor y temblor*, p. 109 (traducción al inglés por R. Payne, Londres, 1939).<<

[483] *La enfermedad mortal*, p. 216.<<

[484] *Temor y temblor*, p. 171.<<

[485] *La enfermedad mortal*, p. 192.<<

[486] *Postescritos no científicos*, p. 213 (traducido al inglés por D. F. Swenson, Princeton y Londres, 1941).<<

[487] *La enfermedad mortal*, p. 151.<<

[488] *Postescritos no científicos*, p. 182.<<

[489] *Postescritos no científicos*, p. 182.<<

[490] *Ibid.*<<

[491] Conviene recordar que, en opinión de Kierkegaard, la fe es la responsabilidad de uno mismo frente al tú absoluto y trascendente, es decir, a Dios personal, y no frente a proposiciones.<<

[492] *Postescritos no científicos*, p. 448.<<

[493] *Ibid.*, p. 368.<<

[494] *Ibid.*, p. 350.<<

[495] *Ibid.*, p. 84.<<

[496] *Ibid.*, p. 85.<<

[497] *El concepto de la angustia*, p. 38 (traducido al inglés por W. Lowrie, Princeton y Londres, 1944).<<

[498] *Ibid.*<<

[499] *Ibid.*, p. 139.<<

[500] *Ibid.*, p. 40.<<

[501] «Lo opuesto al pecado no es virtud, sino fe»; *La enfermedad mortal*, p. 132.<<

[502] *El concepto de la angustia*, p. 141.<<

[503] Algunos de éstos, ciertamente, repudiaron la etiqueta. Pero no podemos discutir aquí esta materia. De todos modos, «existencialismo» es un término encubridor, a menos que esté limitado a la filosofía de Sartre.<<

[504] Jaspers es un filósofo profesional además de catedrático de universidad. Es difícil imaginar al excéntrico profesor danés ocupando una cátedra. No obstante, la vida y el pensamiento de Kierkegaard (también el de Nietzsche) han sido objeto de prolongadas meditaciones por Karl Jaspers.<<

[505] *Die Welträtsel*, Leipzig, ed. 1908, p. 10.<<

[506] *Ibid.*, p. 239.<<

[507] *Ibid.*<<

[508] *Die Welträtsel*, pp. 140, 217 y 240.<<

[509] *Ibid.*, p. 218. Si Haeckel viviera en la actualidad, expresaría indudablemente su aprecio por las ideas éticas del profesor Julian Huxley.<<

[510] *Der Monismus*, Stuttgart, ed. 1905, p. 27.<<

[511] *Gott-Natur*, Leipzig, 1914, p. 38.<<

[512] *Ibid.*<<

[513] La idea predominante en esta sociedad era considerar la ciencia como camino de la vida.<<

[514] Mach rechazaba el concepto del ego en cuanto substancia espiritual contraria a la naturaleza. Interpreta el yo como complejo de fenómenos en correspondencia con la naturaleza. Sin embargo, no desarrolla esta teoría como algo definitivo. Admite que el ego es el lazo de unión con la experiencia.<<

[515] Los neopositivistas intentan transformar el fenomenalismo, teoría ontológica, en una teoría lingüística. Según ellos, la afirmación de que los objetos son datos sensibles, significa que una proposición en la que se menciona un objeto físico, se puede reducir a una o varias proposiciones, donde se hable solamente de datos de los sentidos. Así, cuando la proposición es verdadera (o falsa), la trasposición de esta misma será igualmente verdadera (o falsa), y *viceversa*. El autor piensa que este intento no da resultados satisfactorios.<<

[516] En el segundo volumen de su *Sistema de la filosofía*, expone Cohen su idea acerca de Dios. Cf. también *Der Begriff der Religion im System der Philosophie* (*El concepto de la religión en el sistema de filosofía*, Giessen, 1915). Presenta la idea acerca de Dios en cuanto ideal unificador de la verdad y la perfección.<<

[517] *System der Philosophie*, Berlín, 1922,1, p. 15. En capítulos posteriores a éste, se someterá a estudio el término *Geisteswissenschaften*.<<

[518] *Ibid.*, p. 9. Cohen se refiere evidentemente a la metafísica en sentido kantiano.<<

[519] *System der Philosophie*, Berlín, 1921, II, p. 1.<<

[520] *Ibid*., p. 260.<<

[521] *System der Philosophie*, Berlín, 1922, III, p. 4.<<

[522] *Philosophie*, Gotinga, 19213, p. 13.<<

[523] Windelband, célebre y conocido historiador de la filosofía, ocupó sucesivamente cátedras en Zurich, Friburgo y Estrasburgo. En 1903 fue nombrado profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg. Fue la primera figura de relieve en la llamada Escuela de Baden.<<

[524] *Einleitung in die Philosophie* (*Introducción a la filosofía*), Tubinga, 1914, p. 390.<<

[525] *System der Philosophie* (*El sistema de la filosofía*, 1921), pone de manifiesto el intento rickertiano de clasificar los valores en seis grupos o esferas: los valores de la lógica (valores de la verdad), de la estética (valores de la belleza), del misticismo (valores de santidad impersonal), de la ética (valores morales), del erotismo (valores de la felicidad), y de la religión (valores de santidad personal).<<

[526] Esto lo sostiene Windelband en su *Geschichte und Naturwissenchaft* (*Historia y ciencias naturales*, 1894).<<

[527] Una ciencia no es «idiográfica» por el mero hecho de estudiar al ser humano. La psicología empírica, por ejemplo, estudia al ser humano. Pero, no por ello deja de ser una ciencia nomocética. Según el escolasticismo, la distinción entre ambos tipos de ciencias, más que material, es formal.<<

[528] Para hacer justicia a Vaihinger hay que añadir su esfuerzo en seleccionar las diferentes formas de las que operan los conceptos de «como si» y «ficción». Es cierto que no se limita a mezclar indiscriminadamente principios de lógica, hipótesis científicas y doctrinas religiosas.<<

[529] Según Riehl, una filosofía que merezca el calificativo de científica, ha de confinarse a sí misma a la esfera de la crítica del conocimiento a manera de ciencias naturales. No ha negado, evidentemente, la importancia de los valores dentro de la vida humana. Pero, insiste en que el hecho de reconocerlos como tales no constituye un acto cognitivo propiamente dicho, y queda fuera del marco de la filosofía científica.<<

[530] *Gesammelte Schiften*, VII, p. 79. La referencia a las obras de Dilthey, será de ahora en adelante: *GS*.<<

[531] *GS,* VII. p. 70.<<

[532] La ciencia de la fisiología presenta al hombre como el que se ve a sí mismo desde un punto de vista impersonal y externo, semejante a un objeto físico, en cuanto parte de la naturaleza.<<

[533] *GS*, VII, p. 161.<<

[534] Dilthey sufrió la influencia del concepto hegeliano de espíritu objetivo. Pero el uso que hace del término indica que es algo diferente al de Hegel, quien, por otra parte, clasificó el arte y la religión bajo el título de «espíritu absoluto». El uso que hace Hegel está relacionado, por supuesto, con su metafísica idealista, que Dilthey no utiliza. Dilthey rechazó, además, lo que consideró como métodos *a priori* hegelianos de interpretaría historia y la cultura humana.<<

[535] *Auf dem Verhältnis von Erlebnis, Ausdruck und Verstehen*; *GS*, VII, p. 131.<<

[536] *GS*, VII, p. 232.<<

[537] *Ibid.*<<

[538] *GS*, VII, p. 233.<<

[539] *Ibid.*<<

[540] *GS*, VII, p. 278.<<

[541] En sus años jóvenes Fechner atravesó una fase atea. Un libro de Oken, uno de los discípulos de Schelling, le convenció de que el materialismo y el ateísmo eran insostenibles si se aceptaban las ciencias exactas.<<

[542] En 1848, Fechner publicó *Nanna, oder das Seelenleben der Pflanzen* (*Nanna, o el Alma-Vida de las plantas*).<<

[543] La felicidad no es, para Fechner, mero placer sensorial. Incluye el goce de la belleza, la bondad y la verdad, así como el sentimiento religioso de unión con Dios. <<

[544] Cf. *Die Tagessansicht gegenüber der Nachtansicht*, 1879<<

[545] Algunas de sus publicaciones médico-psicológicas como su *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (*Psicología médica o fisiología del alma*, 1852), son importantes para su filosofía.<<

[546] *Mikrokosmus*, Libro I, cap. 3, sec. I (en la 5.ª edición alemana de Leipzig, 1896-1909, I, p. 58).<<

[547] *System der Philosophie*, II, p. 447 (Leipzig, 1912; Libro II, cap. 8, sec. 229).<<

[548] *Ibid.*, p. 481 (sec. 243).<<

[549] En la discusión de las pruebas tradicionales de la existencia de Dios, Lotze pone de manifiesto que la convicción moral inmediata de que lo supremo, lo más bello y valioso tiene una existencia real, se basa en el argumento ontológico. Lo mismo sucede con el factor que pretende llevar el argumento teleológico más allá de las conclusiones que lógicamente podrían derivarse de sus supuestos. *Mikrokosmus*, Libro IX, cap. 4, sec. 2 (5. ª edición alemana, III, p. 561).<<

[550] *Mikroskosmus*, Libro IX, cap. 4, sec. 3 (5.ª edición alemana, III, p. 569).<<

[551] Una edición aumentada en tres volúmenes apareció en 1919-1921.<<

[552] Una edición en dos volúmenes apareció en 1919.<<

[553] En epistemología Driesch sufrió la influencia de Kant. Pero partió de la doctrina kantiana atribuyendo un carácter objetivo a las categorías para hacer posible una metafísica de la realidad.<<

[554] En su época de estudios Eucken estuvo bajo la influencia de un tal Wilhelm Reuter que era discípulo del filósofo Krauser.<<

[555] *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, Leipzig, 1908, p. 9.<<

[556] *Ibid*, p. 8.<<

[557] *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung*, Leipzig, 1907, p. 17.<<

[558] *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, Leipzig, 19052, p. 138.<<

[559] *Ibid.*, p. 150.<<

[560] *Einführung in eine Philosophie des Geisteslebens*, p. 10.<<

[561] *Ibid.*, p. 155.<<

[562] Acusado por la Iglesia de racionalismo, Günther se sometió a su juicio.<<

[563] Froschammer, que se negó a someterse a la autoridad eclesiástica cuando ésta censuró sus opiniones, se opuso posteriormente al dogma de la infalibilidad papal.<<

[564] Mercier no se ocupó solamente de mostrar que el tomismo no estaba en conflicto con las ciencias. Abordó el desarrollo del tomismo en estrecha relación con el estudio positivo y puramente objetivo de las ciencias. Un representante eminente en la realización del proyecto de Mercier es el psicólogo de Lovaina Albert Michotte (n. 1881).<<

[565] La Universidad de Leipzig concedía el grado sin examen.<<

[566] Nietzsche pensaba, sin duda correctamente, que Wagner le consideraba como un instrumento para promover la causa del wagnerismo. Empieza también a sentir que el Wagner real no era lo que él había imaginado. La publicación de *Parsifal* fue para Nietzsche la prueba definitiva.<<

[567] La quinta parte de esta obra no se añadió hasta 1887.<<

[568] Rudolf Carnap observa que cuando Nietzsche desea pasarse a la metafísica, recurre muy adecuadamente a la poesía. Carnap ve en *Zarathustra* la confirmación empírica de su propia interpretación neopositivista de la naturaleza de la metafísica. <<

[569] Nietzsche carecía de buena salud y padecía insomnio. La soledad y el abandono le agobiaban. Pero parece probable, a pesar de que su hermana lo niega, que en su época de estudiante contrajera la sífilis, y que esta enfermedad, tras un curso atípico, afectara finalmente el cerebro.<<

[570] *W*, III, p. 919 (XV, p. 49). Mientras no se diga lo contrario, las referencias irán dadas, de acuerdo con el volumen y la página de la edición (incompleta) de las *Obras* de Nietzsche, en tres volúmenes de K. Schelechta (Múnich, 1954-1956). Las referencias entre paréntesis aluden siempre a la traducción inglesa de las *Obras* de Nietzsche editada por Oscar Levy (véase bibliografía). La edición crítica alemana de las obras de Nietzsche está aún inconclusa.<<

[571] En su obra *Nietzsche: Einführung in das Verständnis sines Philosophierents*, Berlín, 1936. Para Jaspers, Nietzsche y Kierkegaard representan dos «excepciones», dos encarnaciones de diferentes posibilidades de existencia humana.<<

[572] Según Nietzsche, las tragedias de Esquilo eran la suprema expresión artística, de esta fusión.<<

[573] *W*, I, p. 140 (I, p. 8).<<

[574] *W*, I, p. 282 (II, p. 96).<<

[575] *W*, I, p. 313 (II, p. 137).<<

[576] Nietzsche observa, en *Schopenhauer como educador*, que «el cristianismo es indudablemente una de las manifestaciones más puras del impulso hacia la cultura y concretamente hacia la siempre renovada producción del santo»; *W*, I, p. 332 (II, p. 161). Pero continúa argumentando que el cristianismo ha sido utilizado para girar las ruedas del Estado, y que ha llegado a degenerar irremediablemente. Está claro que Nietzsche considera la religión cristiana como una fuerza consumida. Reflexionando más tarde sobre *El origen de la tragedia*, considera su silencio sobre el cristianismo como un silencio hostil. Pues el libro en cuestión sólo reconoce valores estéticos que, según Nietzsche, el cristianismo niega.<<

[577] *W*, I. p. 379 (I, p. 120).<<

[578] *W*, I, p. 502 (VII/1, p. 92).<<

[579] *W*, I, p. 900 (VII/2, p. 221).<<

[580] *W*, I, p. 483 (VII/1, p. 64).<<

[581] *W*, II, p. 730 (V, p. 227).<<

[582] *W*, II, p. 782 (XIII, p. 34).<<

[583] La filosofía general de la vida en que se basan tales juicios, será objeto de ulteriores consideraciones.<<

[584] *W*, II, pp. 205-206 (X, pp. 275-276).<<

[585] *W*, II, p. 978 (XVI, p. 43).<<

[586] *W*, II, p. 1178 (XVI, p. 146). Nietzsche habla concretamente del concepto cristiano de Dios.<<

[587] Nietzsche en ocasiones habla en favor de los valores cristianos, pero siempre procura no proporcionar ningún consuelo a los cristianos. Por ejemplo, si bien admite que el cristianismo ha desarrollado el sentido de la verdad y el ideal del amor, afirma por otra parte que el sentido de la verdad se vuelve al fin contra la interpretación cristiana de lo real, y el ideal de amor contra la idea cristiana de Dios.<<

[588] *W*, II, p. 1072 (XVII, p. 12).<<

[589] *W*, III, p. 852 (IX, p. 9).<<

[590] *Ibid.*<<

[591] *W*, II, p. 1153 (XVII, p. 132).<<

[592] *W*, III, p. 881 (IX, p. 5).<<

[593] *W*, III, p. 917 (XV, p. 432).<<

[594] *W*, II, p. 578 (V, p. 20).<<

[595] *W*, II, p. 601 (V, p. 52).<<

[596] *Ibid.*<<

[597] *W*, III, p. 751 (XV, p. 11).<<

[598] *W*, III, p. 440 (XV, p. 105).<<

[599] *W*, III, p. 844 (XV, p. 20).<<

[600] *W*, II, p. 116 (X, p, 153).<<

[601] *W*, II, p. 119 (X, p. 157).<<

[602] *W*, III, p. 443 (XV, pp. 21-22).<<

[603] *W*, I, pp. 878-879 (VII/2, p. 192).<<

[604] Sin duda Nietzsche hubiese admitido en principio esto, insistiendo en que su interpretación del mundo era expresión de una forma más alta de la voluntad de poder. Pero ¿con qué criterio estableceríamos alto y bajo?<<

[605] No debemos entender controlar en su sentido vulgar y utilitario. El propio conocimiento es control, expresión de la voluntad de poder.<<

[606] *W*, III, p. 778 (XV, p. 120).<<

[607] *W*, III, p. 874 (XV, p. 123).<<

[608] *W*, III, p. 458 (XV, p. 124).<<

[609] *W*, III, p. 889 (XV, p. 127).<<

[610] *W*, III, pp. 748-749 (XV, p. 159).<<

[611] *W*, X, p. 105 (XV, p. 295). La primera referencia no es de la edición Schlechta sino de la *Taschen-Ausgabe*, publicada por A. Kroner de Stuttgart; la fecha del volumen en cuestión es 1921.<<

[612] *W*, III. p. 829 (XV, p. 296).<<

[613] *W*, III. p. 709 (XV, pp. 302-303).<<

[614] *W*, II, p. 313 (IV, p. 54).<<

[615] *W*, III, p. 440 (XV, p. 387).<<

[616] *W*, II, p. 445 (IV, p. 241).<<

[617] *W*, II, p. 280 (IV, p. 7).<<

[618] *W*, II, p. 281 (IV, p. 9).<<

[619] *W*, III, p. 422 (XV, p. 380).<<

[620] *W*, II, p. 1128 (XVII, p. 96).<<

[621] *Ibid.*<<

[622] *W*, II, p. 617 (V, p. 74).<<

[623] *W*, II, p. 467 (IV, p. 270).<<

[624] *W*, II, p. 474 (IV, p. 280).<<

[625] *W*, III, p. 861 (XV, p. 427).<<

[626] *W*, III, p. 704 (XV, p. 430).<<

[627] Evidentemente lo mismo podríamos decir del concepto freudiano de *libido*.<<

[628] Sostener que un ateo confeso sea «realmente» un creyente simplemente por atacar persistente y vehementemente el teísmo sería demasiado extravagante y paradójico. Pero Nietzsche, que de niño fue profundamente religioso, nunca fue indiferente a los problemas del ser y del significado o del propósito de la existencia. Además su diálogo con Cristo, que culmina en las palabras finales de *Ecce Homo*, «*Dionysus* ante *el Crucificado*», muestra con suficiente claridad que «el anticristo» tenía que luchar consigo mismo, aunque considerase tal lucha como un empeño en trascender sus propias inclinaciones a la debilidad. A pesar de su rechazo de Dios, Nietzsche estuvo muy lejos de ser lo que generalmente se entiende por un «hombre irreligioso».<<

[629] Nietzsche insiste en que su principal ataque al cristianismo va dirigido, sobre todo, a su moral y a su sistema de valores. A la vez une el cristianismo al idealismo alemán, que considera como derivado de aquél, como una forma enmascarada de él, en base a que para ambos el mundo tiene un sentido o un propósito dados.<<

[630] A menos que entendamos por actitud positiva la aceptación del hecho de las diferencias entre el fuerte y el débil, como opuesto a la pretensión de colocar a todas las personas al mismo nivel. Pero, en este caso, una actitud positiva debe incluir también la aceptación de que la mayoría establezca límites a las actividades de los individuos independientes rebeldes.<<

[631] Este enfoque nos recuerda la afirmación de Fichte de que el tipo de filosofía que un hombre elije depende del género de hombre que él es. Aun prescindiendo de que Fichte no deseaba que tal proposición se entendiera en el sentido de excluir el concepto de filosofía como una ciencia, no veía en ella una anticipación de la tendencia a subordinar el concepto de verdad al de vida humana o existencia, trazando el desarrollo concreto de esta tendencia encontramos como resultado diferentes concepciones del hombre, de la vida humana y de la existencia. Baste mencionar como ejemplo los nombres de Kierkegaard y Nietzsche.<<

[632] Es decir, la proposición podría expresar y evocar actitudes emotivas, poseyendo así significancia «emotiva»; pero de acuerdo con los estrictos principios neopositivistas carecería de sentido en cuanto que no podría ser verdadera o falsa.<<

[633] Una bibliografía del neopositivismo nos la proporciona *Logical positivism*, una antología preparada por A. J. Ayer, Glencoe, III., y Londres, 1959. Algunos escritos que ilustran el debate sobre el principio de la verificabilidad, junto con una selecta bibliografía, pueden hallarse en *A modern introduction to philosophy*, preparado por P. Edwards y A. Pap, pp. 543-621, Glencoe, 111., 1957. Cf. también *Contemporary philosophy*, por F. C. Copleston, pp. 26-60, Londres, 1956, para una discusión crítica del neopositivismo.<<

[634] Podemos recomendar, como estudio ajustado de la misma, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, de M. Dufrenne y P. Ricoeur, París, 1947.<<

[635] El término «filosofía de la existencia» sugiere que *Existenz* constituye su campo. Sin embargo, Jaspers insiste más en el ser, en la iluminación de la «existencia» como vía de acceso a la conciencia del ser. Pero el ser no constituye un campo que la filosofía puede investigar científicamente, aunque el filósofo sea capaz de despertar o mantener viva la conciencia del ser.<<

[636] Podemos mencionar, entre otras, las siguientes obras: *Vom Ursprung der Sttlichen Erkenntnis*, 1889, *Ueber die Zukunft der Philosophie*, 1893, y *Die vier Phasen der Philosophie*, 1895.<<

[637] En su rechazo del psicologismo Husserl está influido no sólo por Frege, sino también por Bolzano (véanse pp. 203-205 de este volumen).<<

[638] Constituir un objeto puede significar hacerlo un objeto para la conciencia, y esto no significa necesariamente idealismo. O podría ser referencia a una actividad creativa, mediante la cual se da a las cosas la única realidad que poseen, relacionándolas con la conciencia como dependientes de ella. Es el paso a esta segunda posición lo que implica idealismo.<<

[639] Podemos también mencionar las obras publicadas póstumamente, *Teleologisches Denken* (*Pensamiento teleológico*, 1951) y *Aesthetik* (*Estética*, 1953), un estudio de la belleza y de los valores estéticos.<<

[640] Evidentemente, Nicolai Hartmann está incluido en este juicio.<<

[641] Algunos ven el punto de partida adecuado en un análisis del juicio como acto de afirmación absoluta. Así, por ejemplo, J. B. Lotz en *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach bei München, 1957, y *Metaphisica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Roma, 1958. Otros van más allá del juicio, a la *question*, ¿cuál es el último fundamento de todo conocimiento y de todo juicio? Así E. Coreth en *Metaphisik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Viena y Múnich, 1961.<<